Their Hearts *Were* Hardened: The Use of Isaiah 6,9-10 in the Book of Isaiah

Recent years have seen an increased scholarly interest in the links between and among the sections of the Book of Isaiah (1). In particular, R. E. Clements has shown that the theme of spiritual blindness and deafness which is so prominent in Second Isaiah presupposes and builds upon the initial presentation of the motif in Isa 6,9-10 (2). But this theme also appears elsewhere in the Israelite prophetic literature, and it might be argued that its presence in

(1) For the "state of the question" as of 1987 see J. VERMEYLEN, "L'unité du livre d'Isaïe", *The Book of Isaiah – Le Livre d'Isaïe: Les oracles et leurs relectures, unité et complexité de l'ouvrage* (ed. J. VERMEYLEN) (BETL 81; Leuven 1989) 12-27. The recently formed seminar on "The Formation of the Book of Isaiah" as part of the annual North American meeting of the Society of Biblical Literature has furthered the discussion since the appearance of Vermeylen's article; see R. RENDTORFF, "The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading", *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (ed. E. H. LOVERING, Jr.) (SBLASP 30; Atlanta 1991) 8-20 and G. T. SHEPPARD, "The Book of Isaiah: Competing Structures According to a Late Modern Description of Its Shape and Scope", *Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers* (ed. E. H. LOVERING, Jr.) (SBLASP 31; Atlanta 1992) 549-582.

(2) R. E. CLEMENTS, "The Unity of the Book of Isaiah", *Int* 36 (1982) 117-129; id., "Beyond Tradition-History: Deutero-Isaianic Development of First Isaiah's Themes", *JSOT* 31 (1985) 95-113; cf. Isa 42,16.18-19; 43,8 and 44,18, as well as 35,5 and 29,18 which he takes as further reinterpretations of the texts from Second Isaiah ("Beyond Tradition-History", 103-104). C. E. Evans also discusses a number of Isaian texts as developing 6,9-10, most of which do not contain the causative element this paper seeks to bring out (C. E. EVANS, *To See and Not Perceive: Isaiah 6.9-10 in Early Jewish and Christian Interpretation* [JSOTSS 64; Sheffield 1989] 43-46). Although he includes the passages to be discussed below, Evans does not focus on the causative force from 6,9-10, and by grouping them with the other passages he obscures the significance of that element (in fact, Isa 32,3-4a is simply quoted without comment and 42,7 is only mentioned as one text among many).

Second Isaiah simply reflects a motif common to much of the prophetic material(3). Yet there is an element of Isa 6,9-10 not discussed by Clements which distinguishes it from the presentation of the motif both in the Isaianic passages he has noted and in other prophetic books. In those texts the people's condition is presented as resulting from their own actions and sinfulness(4), whereas Isa 6,9-10 envisions the prophet bringing this about as part of the divine plan. Moreover, this divine causative aspect of the motif recurs, at times reiterated and at times reinterpreted, in all three parts of the canonical Book of Isaiah. After clearly establishing the presence and purpose of this aspect of Isa 6,9-10, we will discuss five instances of its repetition elsewhere in the Book of Isaiah.

I. Hardening of Hearts in Isaiah 6,9-10

(Yahweh) said, "Go and say to this people,
'Listen continuously but do not discern,
Look continuously but do not understand'.
Make fat the mind of this people,
and its ears make heavy
and its eyes make blind,
Lest it see with its eyes,
and with its ears hear,
and its mind discern,
and it turn and be healed".

Before discussing the content of these verses it is necessary to examine their context with a view to establishing the nature of the events reported in Isaiah 6. The similarities between Isaiah 6 and the vision of Micaiah ben Imlah in 1 Kgs 22,19-22 have long been recognized(5). In both passages the respective prophets see the Lord

(3) E.g., Jer 5,21: "Hear this, O foolish people without a mind / who have eyes, but do not see / they have ears, but do not hear"; Jer 5,23a: "... this people has a stubborn and rebellious heart"; Ezek 3,7: "... all the house of Israel have a hard forehead and a stubborn heart" (all translations are the author's); the references could be greatly multiplied.

(4) Note that Jer 5,23b says, "... *they* have turned aside and gone away" (my emphasis), and the following verses also lay the blame on the people themselves. The same idea is conveyed by Ezek 3,7a ("... they are *not willing* to listen to me" [my emphasis]) and 9b ("... they are a rebellious house"; cf. 2,3); see further in n. 17 below.

(5) See the discussions in N. HABEL, "The Form and Significance of the Call Narratives", *ZAW* 77 (1965) 310; H. WILDBERGER, *Jesaja 1–12*

seated upon the divine throne in the company of angelic beings, namely the seraphim and the host of heaven. But since Isaiah actually participates in the council meeting whereas Micaiah only observes, Isaiah's subsequent role more closely parallels that of the spirit in Micaiah's vision rather than that of his fellow prophet. Thus, there is a discussion concerning who is to be sent and a volunteer (Isaiah and the lying spirit) steps forward without any hint of the hesitancy or protest characteristic of many call narratives, prophetic or otherwise (6). Each is then sent forth to accomplish a negative task: the hardening of the people's hearts (7) on the one hand and the deception of Ahab on the other.

On the basis of similar parallels between these two passages and Ezekiel 1–3, Zimmerli has argued for a prophetic call-account distinct from that used in the case of Moses and Jeremiah, for instance (8). In the latter two, the report centres on the aural reception of the divine word while Micaiah, Isaiah and Ezekiel emphasize their visual encounter with Yahweh enthroned in the midst of the heavenly council (9). Zimmerli's distinction is a valid

---

(BKAT 10/1; Neukirchen-Vluyn 1972) 235-236; H.-P. MÜLLER, "Glauben und Bleiben. Zur Denkschrift Jesajas Kapitel VI 1-VIII 19", *Studies on Prophecy: A Collection of Twelve Papers* (VTS 26; Leiden 1974) 25-32; W. ZIMMERLI, *Ezekiel 1* (Hermeneia; Philadelphia 1979) 98-100; E.T. MULLEN, Jr., *The Assembly of the Gods: The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature* (HSM 24; Chico 1980) 205-209. On 1 Kgs 22,19-22 itself see especially S.J. DE VRIES, *Prophet Against Prophet: The Role of the Micaiah Narrative (1 Kings 22) in the Development of the Early Prophetic Tradition* (Grand Rapids 1978) 42-47.

(6) E.g., Moses and Jeremiah protest that each is a poor public speaker, with the latter appealing to his young age as well (Exod 4,10; Jer 1,6), while both Gideon and Saul try to excuse themselves on the basis of a poor lineage (Judg 6,15; 1 Sam 9,21). For a form-critical analysis of call narratives see HABEL, "Call Narratives"; he identifies Isaiah's question, "How long, O Lord?" in 6,11 as the protest element (312), but the prophet's eagerness to be sent (v. 8) suggests that this is more a query concerning the length of his ministry than an attempt to avoid it.

(7) Although I have translated Isa 6,10 as "make fat the mind", I use the phrase "hardened hearts" here and throughout the paper as an established term referring to spiritual obtuseness, blindness and deafness.

(8) ZIMMERLI, *Ezekiel 1,* 100.

(9) References to the divine council can also be found, *inter alia,* in Job 1,6-12; 2,1-6; Pss 82,1; 89,8; Zech 3,1-10; and probably in Gen 1,26; Deut 32,8-9; Isa 40,1-8; admission to the heavenly council is made a criterion for

one, but a further delineation can be made between the experiences of the lying spirit and Isaiah on the one hand and the visions of Ezekiel and Micaiah on the other by attending to the commission given to each. Whereas Ezekiel is told to proclaim the words of "lamentation and mourning and woe" written on the scroll (Ezek 2,10–3,1) and Micaiah simply reports what he has observed and announces that what was decided in the council has taken place, the spirit in Micaiah's vision and Isaiah himself are told to *do* something. They are not simply the messengers of the council communicating the decree articulated by its leader, as are Ezekiel and Micaiah, but its agents ([10]).

The activity of both is rooted in the basic purpose of the divine council, namely the determination of future judgement for past actions ([11]). However, although they do not just announce the divine

---

prophetic authenticity in Jer 23,18.22. For a discussion of the divine council in Ugaritic and Hebrew literature see MULLEN, *Assembly of the Gods,* 113-280.

([10]) A parallel to this active role can be found in the Keret Epic from Ugarit (Mullen notes the parallels but describes the individuals in each passage as messengers of the council, not its agents [*Assembly of the Gods,* 182-183, 205-209]; see also MÜLLER, "Glauben und Bleiben", 30). After seven appeals for a volunteer to heal the ailing king, El announces that he himself will take the initiative (*CTA* 16.V.9-28; compare the repeated, "Who among the gods will banish illness" with "Who will entice?" in 1 Kgs 22,20 and "Whom shall I send, and who will go for us?" in Isa 6,8). He then creates a being called *šʿtqt* and sends her forth to do that very thing with an assurance of success (*CTA* 16.VI.1-2; cf. 1 Kgs 22,22. The description of future devastation in vv. 11-12[13] may serve as this assurance in Isaiah 6; HABEL, "Call Narratives", 312, terms the verses a "reassurance" in response to Isaiah's "objection" in v. 11a, but cf. my understanding of the prophet's question in n. 6 above). The description of *šʿtqt*'s fulfillment of her task in *CTA* 16.VI.3-14 is analogous to the narration of subsequent events in 1 Kings 22, and more obliquely to Isaiah's continuing lack of success. Granted, *šʿtqt* is created specifically for her mission, which is one of "weal and not woe", but these two differences should not detract from the striking parallels between the Ugaritic and biblical accounts, all of which culminate with an agent of the heavenly assembly being sent to bring into effect its decision.

([11]) See the discussion of this point against the background of the Babylonian New Year's Festival in E. C. KINGSBURY, "The Prophets and the Council of Yahweh", *JBL* 83 (1964) 284-285; cf. H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago–London 1948) 331-333; for the Babylonian New Year Festival in general see ibid., 313-333. After surveying

decision, they do not directly implement it either. Rather, their respective missions are to create the conditions through which it is to be accomplished ([12]). In 1 Kgs 22,19-22 the conciliar decision is that Ahab be killed in battle at Ramoth-Gilead, and the spirit's deception of him through the prophets is the means to that end. Isaiah's commission in Isa 6,9-10 is comparable: he is to impair the mind, the ears and the eyes of the people, as indicated by the three *hiphil* imperatives at the beginning of v. 10. In the second half of the verse the same parts of the body are mentioned in reverse order, forming a concentric A:B:C::C:B:A pattern evident in the citation given above. The last line of the verse stands outside this unifying structural feature as a climactic explanatory phrase; the underlying purpose of the command is so that the people not "turn" and receive divine healing. This explains why the continued listening and observation Isaiah is told to urge upon the people in v. 9 will be fruitless: the prophet has been commissioned to harden their hearts so that they may not repent, and his words will bring about the very effect they proclaim ([13]). This interpretation is confirmed by the

---

Mesopotamian, Ugaritic and biblical references, Mullen concludes, "In all our traditions of the divine council, its major function is to decree the fate or destiny of a group or an individual" (*Assembly of the Gods*, 228). Thus, although it deals with messages rather than actions, Jeremiah's identification of true prophecy with negative pronouncements (Jer 28,8) is undoubtedly related to the conciliar pronouncement of judgement (cf. Jer 23,18.22).

([12]) Cf. Job 1,12 and 2,6, where the שָׂטָן leaves the heavenly assembly to afflict Job as the occasion for the testing which Yahweh has agreed to allow. Wildberger's repeated assertion that the prophet is sent for a specific purpose, namely to carry out the divine will to harden Israel's heart (*Jesaja 1–12*, 235, 236, 255, 259) is correct but does not go far enough in identifying the precise purpose of the hardening. On the other hand, O. Kaiser, who states, "Yahweh had taken the prophet into his service... as an instrument to harden men's hearts and to inflict judgement upon his people" (O. KAISER, *Isaiah 1–12: A Commentary* [OTL; Philadelphia ²1978] 124), has improperly conflated the prophet's role as a divine instrument of hardening and the deity's role as judge.

([13]) On the inherent efficacy of the prophetic pronouncement see A. F. KEY, "The Magical Background of Is 6:9-13", *JBL* 86 (1967) 198-204; a discussion of "performative language" in general can be found in J. L. AUSTIN, *How to Do Things with Words* (Oxford 1962). Cf. M. Tsevat, who argues that the positive elements in Isaiah's subsequent positive pronouncements, lulling the people into a false sense of complacency, were the means by which the hardening was accomplished (M. TSEVAT, "The

divine response to the prophet's question, "How long?" in v. 11a; the subsequent description of devastation in vv. 11b-12 shows that this hardening is meant to last until the divine judgement has been fully implemented. However, the prophet is not the agent of an arbitrary and perhaps even malevolent deity who goes beyond simply punishing human refusal to repent and actually instigates the refusal which elicits the punishment ([14]). We should note that the divine hardening takes place so that the people may not repent, which implies they have actually done something of which to repent. Earlier in the chapter, Isaiah himself had acknowledged both his own sin and that of his people (v. 5), and the negative nuance of "this people"([15]) in vv. 9 and 10 only serves to emphasize that fact. In other words, the people themselves are not completely innocent prior to the hardening, and the hardening is implemented not to evoke divine punishment but to ensure that it not be avoided ([16]).

This causative aspect of the "hardness of hearts" so as to ensure the divinely determined judgement for the people's sin sets Isa 6,9-10 apart from the motif as it appears in the other prophets, where the people's obduracy is both an established reality and rooted in their free choice ([17]). It also distinguishes it from other

---

Throne Vision of Isaiah", *The Meaning of the Book of Job and Other Biblical Studies: Essays on the Literature and Religion of the Hebrew Bible* (New York–Dallas 1980) 155-176.

([14]) As argued, e.g., by P. VOLZ, *Das Dämonische in Jahwe* (Tübingen 1924) 19. At the same time the idea of divine hardening of hearts is more than just a theological explanation of persistent human recalcitrance which refuses to attribute the latter to either an ability to reject divine "grace" or to demonic forces outside the realm of Yahweh's power (thus F. HESSE, *Das Verstockungsproblem im Alten Testament* [BZAW 74; Berlin 1955] 41-43).

([15]) Cf. Isa 8,6.11.12; 9,15; 28,11.14; 29,13; etc. (see also GKC § 136b).

([16]) Cf. HESSE, *Verstockungsproblem*, 67-68.

([17]) EVANS, *To See and Not Perceive*, 48-50, examines Jer 5,21-23; Ezek 12,2-3a; Zech 7,11-12a "because of their similarity to Isa 6.9-10" (48) but in the end is forced to admit that among the prophetic texts "only Isaiah 6.9-10 explicitly states that God hardens his people in order to prevent repentance, and therefore render judgement certain" (52). Such passages *may* have developed under the influence of our text (see ibid., nn. 169, 171-172, 175, 177 for references), in which case the givenness of the people's state of obduracy would be understood as the fulfillment of Isaiah's commission, further sharpening the distinctiveness of that commission as agency rather than proclamation. However, Hesse examines the above texts in this regard but concludes any influence is indirect at best (*Verstockungsproblem*, 60-62).

instances of divine hardening in the Hebrew Bible. A full discussion of these instances lies beyond the scope of this paper ([18]), but a few brief comments about the relationship with our passage are in order. The most familiar (apparent) parallel is the hardening of Pharaoh's heart in the Exodus story, but any comparison requires attention to the individual sources used there ([19]). Only the Elohist and Priestly traditions are directly relevant to our purpose, since Pharaoh hardens his own heart in the Yahwist portions of the plague narrative. In both E and P Yahweh hardens Pharaoh's heart after a plague so that his continued refusal to release the Israelites provokes yet another one, but the purpose of this hardening differs from that in Isaiah 6. This is clearly evident from the reason given in Exod 7,3-5: Yahweh informs Moses in advance that because of divine hardening Pharaoh will not listen to him despite the "signs and wonders" which will occur, yet Yahweh will none the less free the Israelites "with great judgements" (v. 4). However, these "judgements" are not directed against Pharaoh or the Egyptians as punishment for past or present actions, but so that "the Egyptians will know that I am Yahweh" (v. 5). The same words are used in Exod 14,4, where Yahweh hardens Pharaoh's heart so that he pursues the departed Israelites, with the added notice that the Lord has acted "so that I will get glory over Pharaoh and over all his army" ([20]). The primary purpose for which Pharaoh's heart is hardened is the glorification of Yahweh through the increasingly powerful actions he performs on behalf of the Israelites, not the punishment of Pharaoh ([21]).

([18]) The foundational work on this motif remains that of HESSE, *Verstockungsproblem*, to which the reader is referred for a detailed discussion. See further H. RÄISÄNEN, *The Idea of Divine Hardening: A Comparative Study of the Notion of Divine Hardening, Leading Astray and Inciting to Evil in the Bible and the Qur'an* (Publications of the Finnish Exegetical Society 25; Helsinki 1976) 45-66.

([19]) The following discussion is based upon the source-critical analyses of HESSE, *Verstockungsproblem*, 45-53; B. S. CHILDS, *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia 1974) 170-175 and R. R. WILSON, "The Hardening of Pharaoh's Heart", *CBQ* 41 (1979) 18-36.

([20]) For a simple ו plus cohortative as expressing purpose see GKC § 108d, 165a; R. J. WILLIAMS, *Hebrew Syntax: An Outline* (Toronto ²1976) § 181.

([21]) This link between Yahweh hardening the hearts of non-Israelites and intervention on behalf of the Israelites can also be found in the cases of

The significantly different purpose for which the hardening occurs greatly weakens the relevance for our text of instances when Yahweh hardens non-Israelite hearts, but a quick survey of divine action against Israelites will prove to be more profitable, despite the lack of explicit "hardening" terminology([22]). In Judg 9,23-24 Yahweh sends an "evil spirit" between Abimelech and the Shechemites in order to avenge the death of Jerubbaal's seventy sons at the hands of the former, while a similar spirit is repeatedly sent to afflict Saul (1 Sam 16,14; 18,10; 19,9) as part of God's rejection of his kingship because of the prior failure to enforce the holy war ban against the Amalekites (1 Samuel 15). Along the same lines, the refusal of Eli's sons to listen to their father's rebuke is attributed to Yahweh's desire to kill them because of their sin with respect to the sacrificial offerings (1 Sam 2,25). Yahweh also obscures Ahithophel's advice "in order to bring evil on Absalom" after the latter's rebellion against David (2 Sam 17,14), "incites" David to take a census because of divine anger against Israel (2 Sam 24,1; cf. the substitution of Satan for Yahweh in 1 Chr 21,1), and causes Rehoboam to reject the people's request to ease their labour service as the means of fulfilling the earlier prophecy that the kingdom would be divided as punishment for Solomon's idolatry (1 Kgs 12,15; cf. 11,31-33). It is clear that in each instance Yahweh's actions against Israelites is linked with the punishment of sin, as in Isa 6,9-10.

King Sihon of Heshbon (Deut 2,20) and the Canaanites at the time of Joshua (Josh 11,20); for connections with holy war traditions see N. LOHFINK, "Die Ursünden in der priesterlichen Geschichtserzählung", *Die Zeit Jesu. Festschrift für Heinrich Schlier* (ed. G. BORNKAMM–K. RAHNER) (Freiburg 1970) 41, 44-45; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (Würzburg 1973) 207-228; WILSON, "Hardening", 33-34.

([22]) G. von Rad has rightly said that the following texts "are all precursors of this saying of Isaiah" (G. VON RAD, *Message of the Prophets* [London 1965] 124) but does not link them to the idea of punishment we are stressing. 1 Kgs 22,19-22, discussed above, could easily be added to von Rad's list: the conciliar decision to kill Ahab recalls earlier pronouncements of death following the incident of Naboth's vineyard (1 Kgs 21,19.21) and Ahab's sparing Ben-Hadad of Syria after a battle (1 Kgs 20,42; cf. the rejection of Saul in 1 Sam 15, mentioned below).

To summarize the discussion to this point, then, in Isa 6,9-10 divine hardening is presented as the means of ensuring punishment for past sins by preventing repentance. In this respect the motif has greater continuity with biblical traditions of divine agency against Israelites than with Yahweh's hardening the hearts of Pharaoh and other non-Israelites, while at the same time standing apart from the motif in the other prophets, where the element of causality is lacking. With this understanding of the nature and purpose of the motif in Isa 6,9-10, we turn now to an examination of such agency elsewhere in the Book of Isaiah.

II. Divine Hardening in the Book of Isaiah

Isaiah 29,9-10

9. Stupefy yourselves and be in a stupor,
   blind yourselves and be blind!
   Be drunk, but not from wine;
   stagger, but not from strong drink! ([23])
10. For upon you the Lord has poured a spirit of deep sleep;
   and has closed your eyes, (the prophets),
   and covered your heads, (the seers) ([24]).

([23]) The MT points the verbs in this line as indicatives, but they are repointed as imperatives with the LXX, which is followed by the Tg, the Vg, *BHS*, the *NRSV*, the *NAB* and the *NJB*; see also R.E. CLEMENTS, *Isaiah 1–39* (NCBC; Grand Rapids 1980) 238; O. KAISER, *Isaiah 13–39: A Commentary* (OTL; London 1972) 269; J.N. OSWALT, *The Book of Isaiah. Chapters 1–39* (NICOT; Grand Rapids 1986) 529 and H. WILDBERGER, *Jesaja 28–39: Das Buch, der Prophet und seine Botschaft* (BKAT 10/3; Neukirchen-Vluyn 1982) 1112. E. J. KISSANE, *The Book of Isaiah* (Dublin 1941-43) I, 319, reads the emended imperatives with indicative force; cf. the proposal of W.H. IRWIN, *Isaiah 28–33: Translation with Philological Notes* (BibOr 30; Rome 1977) 56, who retains the MT and reads it as vocatives. No matter which of these solutions is followed, the explanatory function of 10ab with respect to 9cd (to be discussed below) remains.

([24]) The references to the prophets and seers are later allegorical glosses which interfere with the chiastic structure of the lines (see below) and shift the focus of the oracle from the people to false prophets, and will not be dealt with in the following discussion; cf. CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 238; J. JENSEN, *Isaiah 1–39* (Old Testament Message 8; Wilmington 1984) 226; KAISER, *Isaiah 13–39*, 269, nn. c and d; WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1112. Their addition here was probably influenced by the similar terminology in Isa 28,7-8 (cf. n. 28 below).

The motif of God hardening the hearts of the people first recurs in Isa 29,9-10, within a collection of mostly Isaianic oracles comprising chaps. 28–32 (25). This passage, which derives from Isaiah himself (26), is a direct address by the prophet to the people, the content, and to some extent the form, of which reflects 6,9-10. As in chap. 6, the oracle opens with imperatives urging the people to engage in unproductive activity. The iterative nuance of these *hithpalpel* imperatives reflects the continuous action called for by the imperatives plus infinitive constructs in 6,9 (27). Moreover, the choice of verbs in 29,9 heightens the force of those Isaiah had addressed to the people at Isa 6,9 while at the same time maintaining the progression found in the earlier text. Whereas he was initially told to order them to listen without discerning and to look without understanding, here he himself urges them towards the end result of that command, namely that they be stupefied and blind. The verbs in 29,9 differ from those in 6,9 because of the intensification involved but the verb שׁעע, used in Isa 6,10 for the purpose of his mission, is repeated here as part of its implementation.

At first glance, the reflexive element of the verbs in the first half of Isa 29,9 suggests that the people are responsible for their own condition. That this is not the case, however, is suggested in the second half of the verse, in which two more imperatives urge them to a state of non-alcoholic impairment (28). The hint given in these lines that the cause of the people's state lies outside human actions such as alcohol consumption is developed and clarified by the

(25) The independence of Isaiah 28–32 from the preceding "Isaian Apocalypse" in chaps. 24–27 and the "prophetic liturgy" of chap. 33 (thus H. GUNKEL, "Jesaja 33, eine prophetische Liturgie", *ZAW* 24 [1924] 177-208) is accepted by most modern commentators, and their discussions of the details need not be repeated here.

(26) JENSEN, *Isaiah 1–39*, 226; CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 237-238; A. S. HERBERT, *The Book of the Prophet Isaiah: Chapters 1–39* (CBC; Cambridge 1973) 168; KAISER, *Isaiah 13–39*, 271 and WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1114 all date vv. 9-10 to Isaiah's ministry, during the period 705-701 BCE, and take vv. 11-12 as a later addition.

(27) Hesse sees the verbs in 29,9 pointing to an established pattern of behaviour initiated at 6,9-10 (*Verstockungsproblem*, 68).

(28) The full import of the lines is clearly seen when they are contrasted with Isa 28,7-8, a graphic indictment of priest and prophet for their excessive intoxication at a drunken feast: there the drunkenness is explicitly attributed to "wine" (יַיִן) and "strong drink" (שֵׁכָר) but here those very terms are explicitly ruled out as the cause of the condition.

explanatory statement in v. 10, where the ultimate reason for their blindness is identified as divine initiative and not their own actions. Verse 10 does not simply reiterate Isa 6,10, however, since it entails the actualization of that earlier verse (29), but there are similarities none the less. The extreme loss of consciousness represented by "deep sleep" is an extension of the lack of understanding anticipated in Isaiah's commission (30), while the reference to the eyes being made unable to see is comparable in both texts. The poetic nature of the text might initially suggest that the concluding phrase, "(he has) covered your heads" is a parallel variant of "(he) has closed your eyes" but the surrounding echoes of Isa 6,9-10 coupled with the lack of semantic correlation between the two lines suggests that we are dealing with a third statement in the verse rather than a synonymous restatement of the second statement. Granted that covering the head would impair one's vision, it would also interfere with the ability to hear, and since that is the otherwise missing third element from Isa 6,10 we can take this as an allusion to the ears being stopped up there. At the same time the line goes beyond a simple one-to-one correspondence with Isaiah 6 in that the ability to discern, which in 6,9 is connected to hearing and in 6,10 with the mind, would be lessened by covering the head, and one's actions would resemble stupefaction.

That God is the underlying cause of the people's actions, as in Isaiah 6, is reinforced by the concentric structure of Isa 29,9-10. The head being covered in v. 10d explains the stupefaction of v. 9a, while the blindness of v. 9b is the result of their eyes being closed in v. 10c. In between these two poles, what appears to be drunken staggering in v. 9cd is recognized in v. 10ab as due to the Lord pouring out "a spirit of deep sleep" (31). Throughout the oracle, therefore, what on

(29) The perfect plus preterite plus perfect sequence of verbs indicates past actions; cf. n. 27.

(30) WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1115.

(31) This evokes an image of uncoordinated sleepwalking. Note also the parallel between the Lord pouring out a "*spirit* of deep sleep" here and the sending forth of "a lying *spirit*" in 1 Kgs 22,22-23, and the connections between the latter passage and Isaiah 6 noted above. תַּרְדֵּמָה is normally associated with supernatural agency (cf. Gen 2,21; 15,12; Job 4,13; 33,15; 1 Sam 26,12); that an individual could retain some semblance of awareness, albeit altered (and therefore able to stagger), is shown by Yahweh's communication with Abraham while the latter is in a "deep sleep" (see Gen 15,12-21; cf. Job 4,12-21; 33,15-16).

one level seems to be caused by the people's actions is on another level revealed as the Lord's work, assisting the prophet in the fulfillment of his mission to harden their hearts so that they may not avoid the ordained judgement.

The context provided by the redactional placement of the passage supports our analysis. Verses 9-10 follow the pronouncement of woe against Ariel with no indication of a new beginning until the new woe begun in v. 15, indicating that the editor(s) of this collection intended our verses to be read in connection with what precedes and follows. The first four verses in the chapter announce divine judgement against Jerusalem (Ariel) while the next four hold out hope for divine intervention against the besiegers of the city. Our text follows to indicate that despite the Lord's protection of Zion from foreigners the affliction anticipated by vv. 1-4 is not invalidated, and the prophet continues his task of blinding the people so that they may not respond to the grace implicit in their deliverance. Furthermore, the later prose commentary in vv. 11-12 ([32]) understands the end result of this action to be the inability of the people to comprehend the import of either the siege of vv. 1-4 or the deliverance of vv. 5-8 ([33]): whereas in the earlier verses it was repeatedly said that various things "will be" ([34]), in v. 11 it is stated that "the whole vision has become (וַתְּהִי) for you" like a book no one can understand. This in turn leads to the announcement in vv. 13-14 that because of the people's insincere worship Yahweh will act against them in the person of their leaders.

Isaiah 44,18

> They do not know, nor do they discern;
> for he has smeared their eyes, so that they cannot see
> and their minds, so that they cannot understand.

The correct interpretation of this verse hinges upon the identification of the singular and plural referents in the verse. A plural subject neither "knows" nor "understands" because a

([32]) See n. 26.

([33]) Cf. CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 238.

([34]) The root היה as a converted perfect: vv. 2b and c; 4c; 5a and c; 7a; 8a; see also the imperfect form of the same verb in v. 8e.

singular subject has "smeared" their eyes and minds. The verse comes immediately after the description of the carpenter's activity in vv. 13-17, and it might appear that the singular subject in the second line is the carpenter while the plural refers to the object of his activity. However, since the carpenter has constructed a single idol (indicated by the 3rd. sg. pronominal suffix הוּ- and the singular noun אֵל throughout those verses) this identification of the antecedents of v. 18 is arbitrary at best. Closer examination of the larger context reveals that the carpenter, along with the ironsmith mentioned in v. 12, is in fact one of the craftsmen introduced in vv. 9-11. In other words, the more logical antecedent for "they" in v. 18 is the plural craftsmen and not the singular idol created by either the ironsmith or the carpenter, but this leaves the subject of טַח unresolved. Because the subject does not appear to be specified Elliger argues for an intransitive reading of the verb with עֵינֵיהֶם as the subject (i.e. "their eyes are shut...") (35); the result is that in this line as well the craftsmen are being described. While this is grammatically possible (cf. GKC § 145o for a dual subject denoting things after a singular predicate) the question as to why their eyes are shut remains. There is nothing in the passage to suggest a reflexive action, and in fact v. 20 argues against such a conclusion. That verse asserts that an artisan is lead astray by a "deceived mind" (לֵב הוּתַל); if this were a case of self-deception we would expect either a *niphal* or a *hithpael* form, but the causative nuance of the *hophal* points to outside agency. Thus, it is better to retain the transitive force of the verb in v. 18 and look for a singular subject who could effect such a result.

The only possible singular referent in the immediate context is the idol constructed by human hands (36), but the presentation of idols as ineffective both in this passage and in Second Isaiah in general makes it unlikely that it is meant as the agent of the artisans' blindness. At the same time, v. 19 follows smoothly from v. 17, picking up both the singular subject and the content of

(35) K. ELLIGER, *Deuterojesaja 40,1–45,7* (BKAT 11/1; Neukirchen-Vluyn 1978) 413, 435; this is the reading of the *NRSV* as well, replacing that of the *RSV*.

(36) Thus HESSE, *Verstockungsproblem*, 62; judging from his translation ("it has closed their eyes from seeing, their minds from reasoning" — he provides no comment) this is also the view of J. D. W. WATTS, *Isaiah 34–66* (WBC 25; Waco, TX 1987) 138.

vv. 15-17, which points to v. 18 as an insertion into the surrounding verses (37). Thus, the editorial nature of the verse allows us to look beyond the surrounding verses for the singular subject, and in the theology of "Second Isaiah" Yahweh is the only being capable of such control over human affairs. To both an editor and an audience familiar with the general tenor of Isaiah 40–55, Yahweh would be the obvious subject of the verb, which means that the obtuseness of the artisans would be the product of divine activity.

There are significant points of contact between this verse and Isa 6,9-10 in terms of both vocabulary and grammatical constructions which support this conclusion, and even suggest that the verse was composed with Isa 6,9-10 in mind. To begin with lexical echoes, the artisans neither "know" (ידע) nor "discern" (בין) because "their eyes" (עֵינֵיהֶם) have been shut and therefore do not "see" (ראה), as have "their minds" (לִבֹּתָם) so that they do not "understand" (שׂכל). The first five words all appear in Isa 6,9-10, and their clustering here in a single verse is significant. Only שׂכל does not occur in the earlier passage, but it is paralleled elsewhere in the Hebrew Bible with ידע (e.g., verbally at Jer 9,23; Dan 1,4; 9,25 and as a substantive at Jer 3,15; Job 34,35; Dan 1,17) and with בין (at Ps 94,8), which suggests it is used as a stylistic variant here. Also, although different verbs are used for "shut" (טחח here and שׁעע in Isa 6,10), they are semantically similar, while the repeated לֹא is substituted for עַל from chap. 6 because of the shift in verbal forms. This leads us to the grammatical connections: both ידע and בין appear as negated prefixed verbs (as imperfects in Isa 44,18 and jussives in Isa 6,9), and in both texts the former is associated with seeing and the eyes, while the latter is connected with the mind or heart. At the same time, the statement about the closing of the eyes (and mind) is followed by a negative purpose clause in both (38).

(37) Elliger suggests that the verse may have originally followed v. 13 and been separated by the intervening elaboration of the carpenter's activity (*Deuterojesaja 40,1–45,7*, 414-422). But since the passage immediately returns to one craftsperson in v. 19, this fails to account adequately for the displacement of a lone verse; the insertion of a later editorial comment is more plausible. In any case, Elliger acknowledges the explanatory function of v. 18 which is at issue here (ibid., 435-436).

(38) פֶּן and מִן; for מִן as introducing a negative purpose clause in Isa 44,18 ("so that they cannot understand") see GKC § 119w-y; on the

Taken together, the combination of all these elements in a single editorial verse argues for a conscious adaptation of the prophetic commission in Isa 6,9-10 (39). Furthermore, the verse functions in its own context in a manner which also parallels that of 6,9-10. Within a polemic against idols, or more properly against idol makers, this verse appears as an editorial comment explaining why craftsmen do not comprehend the folly of worshipping something they themselves have made (40). Verse 18 attributes this incomprehension to divine agency, as a result of which the artisans are unable to draw the logical conclusions from their actions (vv. 19-20). Yahweh blinds them so that they will not cease their actions and in doing so avoid the judgement previously determined for such actions, namely that they be "put to shame" (vv. 9-11).

Isaiah 63,17

Why do you make us stray, Yahweh, from your ways
    and harden our hearts, so that we do not fear you?
Turn back for the sake of your servants,
    for the sake of the tribes that are your heritage.

A third reflection of the Isaian commission occurs at Isa 63,17 in the midst of a lengthy post-exilic lament (41). The people claim God is responsible for their sin because God makes them go astray and hardens their hearts. Admittedly, the verb used of the hardening

---

negative nuance of 6,10defg see R. B. Y. SCOTT, "Isaiah Chapters 1–39: Introduction and Exegesis", *IB* V, 211.

(39) Although Evans acknowledges the connection between the two passages he denies the relevance of the causative factor in 44,18 because it "refers not to Israel, but to heathen idol makers" (*To See and Not Perceive*, 45) even though there is nothing in the text to indicate that it is addressed to non-Israelites.

(40) C. WESTERMANN, *Isaiah 40–66: A Commentary* (OTL; Philadelphia 1969) 151; R.N. WHYBRAY, *Isaiah 40–66* (NCBC; London 1975) 101; Clements mentions this verse in connection with spiritual blindness and deafness, but without bringing out the causative element (see "Beyond Tradition-History", 102).

(41) Isa 63,7–64,11 is treated as a unit dating from after the exile by WESTERMANN, *Isaiah 40–66*, 385-398; WHYBRAY, *Isaiah 40–66*, 255-266; E. ACHTEMEIER, *The Community and Message of Isaiah 56–66* (Minneapolis 1982) 109-121; P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs: Isaïe 40–66* (EB; Paris 1972) 440-457; J.L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (AB 20; Garden City, NY 1968) 188-193.

of hearts (קשח) differs from that found in Isa 6,10 (שמן), but the meaning is the same and the causative element at the centre of Isa 6,10 is expressed by the *hiphil* of both of the verbs in Isa 63,17a. This is not an isolated phrase, either, since the same idea is found later in the lament as well. In 64,4 (Eng. v. 5) we find the assertion, "You were angry and we sinned" while v. 6 (Eng. 7) argues that no one seeks Yahweh "Because you have turned your face from us". The implication in v. 4 that their sin is a consequence of Yahweh's anger (42) is confirmed by the clear temporal sequence in v. 6, namely that the failure to approach God is the result of prior divine action (note the use of כִּי, "because") rather than the reverse.

Once again, however, we are not dealing with divine malevolence. The people admit that Yahweh's actions are rooted in the fact that their ancestors "rebelled and grieved his holy spirit / so that he changed himself to become an enemy to them; he fought against them" (63,10) (43). As in 6,9-10, divine hardening occurs in response to human sin so that the people do not cease their sinful ways and thereby avoid judgement. There is a subtle difference between the two passages, however, which points to the dependence of the motif in 63,7–64,11 on 6,9-10. In 63,10 the sin which provoked divine anger is attributed to their ancestors rather than themselves (note the use of "them" rather than "us" in the above quotation and that in 63,9 God's beneficent action towards "them" occurred in "the days of old"). In other words, the hardness of hearts they have received from Yahweh is the effect of divine action from an earlier point in time, such as that described in Isaiah 6. The best explanation for this is that in an effort to reconcile their continuing hardship after the exile with belief in God's power over history, the community has acknowledged and appropriated the tradition embodied in Isa 6,9-10 (44).

The call for God to "return" in the next line may be a subtle allusion to Isaiah's commissioning as well. There he was commanded to make the people obdurate by his preaching so that they would not turn and be healed. By playing on the same verbal

(42) HESSE, *Verstockungsproblem*, 75; for the expression of result by consecutive clauses see WILLIAMS, *Hebrew Syntax*, § 525; cf. GKC § 158a.

(43) Wilson sees this verse turning the holy war tradition against Israelites rather than Israel's enemies ("Hardening", 34).

(44) ACHTEMEIER, *Isaiah 56–66*, 118.

root as in Isa 6,10 (שׁוב) the verse implies that the people themselves are not able to turn to God in order to seek forgiveness and reconciliation, and therefore they call upon God to take the initiative in restoring their covenantal relationship. The result is a slightly contradictory picture of the people repeatedly asserting their inability to repent here (and elsewhere in the lament) while at the same time invoking divine action, thereby indicating the desire for reconciliation on their part which is a necessary element of repentance. This weakening of conceptual harmony between the two parts of the verse supports the suggestion that it contains a conscious allusion to the earlier tradition which has failed to reconcile the contradiction this very allusion has created.

III. The Reversal of Hardness of Hearts in Isaiah

Isaiah 32,3-4a

Then the eyes of those who see will not be closed [תְּשְׁעֶי נָה] (45)
The ears of those who hear will listen,
The minds of the rash will discern knowledge
And the tongue of stammerers will be quick to speak
clearly (46).

The motif of hardened hearts is not only repeated within the Book of Isaiah, however, but is also reversed to indicate that the intended punishment can be, or has been, fulfilled. An example of such reversal is Isa 32,3-4. The larger unit of which these verses are a part is Isa 32,1-8, a reflection on the state of affairs when (or if) (47)

(45) The MT has תִּשְׁעֶינָה; see the discussion below.

(46) This final line of the verse has no obvious connection with 6,9-10. It is part of the overall wisdom perspective evident in vv. 1-8, to which vv. 3-4a have been subsumed, and will not be directly considered in what follows (see further below). It is cited here only in the interest of completeness.

(47) For the translation of הֵן in 32,1 as "if" and the rendering of the following verbs as frequentative or habitual action (against "see" with future verbs in the *NRSV*; cf. WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1249) see GKC § 159w; IRWIN, *Isaiah 28–33*, 120; KISSANE, *Isaiah*, I, 346. On the other hand, HERBERT, *Isaiah 1–39*, 183; KAISER, *Isaiah 13–39*, 320 and Scott, *IB*, V, 342 translate הֵן as "when".

"a king reigns in righteousness". Although the exact date of the passage is disputed, its wisdom background is widely accepted (48), and most writers read the passage as a commentary upon proper government rather than an anticipation of a messianic king (49).

The overarching wisdom perspective is easily seen in vv. 5-8 (50). What is most significant for our purposes is the use of "no longer" (לֹא···עוֹד) at the beginning of v. 5, which points to the negation of an established state of affairs. A counterpart to this negation can be found in vv. 3-4, also introduced by the negative לֹא. In fact, it is only when the situation in vv. 3-4 ceases that "the fool will no longer be called noble nor the knave said to be honourable". Wisdom concerns are present in v. 4 as well, such as the interest in clear speech (4b) and the alteration of a "rash mind" (4a) (51), but these should not blind us to the content of vv. 3-4a, which clearly indicates a reversal of the hardening called for in Isa 6,9-10. In chap. 32 we find a reference to the eyes, the ears and the mind, the same parts of the body referred to in Isa 6,10. Their occurrence here in the reverse order to that of Isa 6,10a-c indicates that what was to be avoided in Isa 6,10d-f (i.e., "lest they see... hear... discern") has actually taken place. This structural feature of Isa 32,3-4a reinforces the reversal that is expressed through the verbs connected with these parts of the body. In v. 4a it

(48) KAISER, *Isaiah 13–39*, 320-321 and WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1254, assign it to a post-exilic wisdom editor; Clements locates it during a Josianic redaction of the Isaian tradition (*Isaiah 1–39*, 259; id., "The Unity of the Book of Isaiah", 125); Herbert attributes it to Isaiah himself on the basis of the prophet's familiarity with the wisdom tradition of Israel (*Isaiah 1–39*, 183). On that point see J. W. WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom* (Nashville 1971); for a discussion of Isaiah's use of the wisdom tradition against the sages themselves see J. JENSEN, *The Use of* tôrâ *by Isaiah: His Debate with the Wisdom Tradition* (CBQMS 3; Washington 1973).

(49) See CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 259; HERBERT, *Isaiah 1–39*, 183; IRWIN, *Isaiah 28–33*, 120; JENSEN, *Isaiah 1–39*, 148; KAISER, *Isaiah 13–39*, 321; WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1260-1261.

(50) The opposition to the fool is a commonplace in the wisdom literature. For a negative evaluation of the fool see, e.g., Prov 26,1-12; the fool is contrasted with the wise, *inter alia*, in Prov 14,15–16,18; references to both elements could be greatly multiplied. Verses 6-8 are most likely an elaboration of v. 5; cf. the commentaries for a full discussion.

(51) Irwin adduces Qoh 5,1 as a parallel to this verse (*Isaiah 28–33*, 121-122).

is said that "the minds (לֵבָב) of the rash will have good judgement (לָדַעַת יָבִין)", while in v. 3b "the ears of those who have hearing" are said to "listen" (תִּקְשַׁבְנָה). Not only are לֵבָב (note the use of this form rather than לֵב) and יָבִין linked in Isa 6,10f as well, but שׁמע, the verb used in Isa 6,10e (and 9a), also occurs here as a participle in a construct chain with ears, and the construction as a whole serves as the subject of the verb קשׁב. Since קשׁב is often found in connection with שׁמע (e.g. at 1 Sam 15,22; Isa 28,23; 34,1; 49,1; Hos 5,1; Mic 1,2) we can conclude that in Isa 32,3b we have a direct juxtaposition of two parallel terms.

This only leaves the reference to the eyes in v. 3a, where they are bound to the participle form of ראה, the verb used in Isa 6,10d (and 9b). However, the verbal form in the MT, וְלֹא תִשְׁעֶינָה ("they do not gaze", reading the root שׁעה), does not make sense in the present context and destroys the parallelism with the following lines, but this is solved by repointing the verb as תְשָׁעֶינָה (from the root שׁעע) to produce the translation cited above (52). This change has the double advantage of preserving the consonantal text while yielding the same verb as in Isa 6,10c, thereby providing yet another reflection of Isaiah's commission.

The presence of such reflections within a predominantly wisdom context brings them into sharp relief (53), and argues for a conscious reference to that initial divine action. If the passage is dated during the reign of a "righteous" king (54) then the intention is to proclaim that the hardening of hearts announced in Isaiah 6 has been reversed, whereas if it is read against the background of a wicked king, or even as a general commentary on good government, it implies that such a reversal is necessary and indicates how it might be effected (55). Whichever is the case, it is obvious that Isa 32,3-4a

(52) This is also done by *BHS*; the *NAB*; the *NJB*; the *NRSV*; KAISER, *Isaiah 13–39*, 320, n. c; OSWALT, *Isaiah 1–39*, 578, n. 4; WILDBERGER, *Jesaja 28–39*, 1250; but contrast Irwin, who emends וְלֹא to וְלֻא ("and if") as a continuation of the hypothetical tone of the passage from 32,1 and retains the Masoretic pointing of the verb (see *Isaiah 28–33*, 121; cf. KISSANE, *Isaiah*, I, 351).

(53) Such allusion to divine agency is striking for a tradition notorious for its lack of emphasis on Yahweh's direct involvement in the history of ancient Israel.

(54) E.g. Hezekiah (HERBERT, *Isaiah 1–39*, 183) or Josiah (CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 260).

(55) Cf. KISSANE, *Isaiah*, I, 346; R. P. CARROLL, *When Prophecy Failed: Cognitive Dissonance in the Prophetic Traditions of the Old Testament* (New York 1979) 149.

deliberately echoes Isa 6,9-10 in order to indicate that in a different situation its effects could be negated ([56]).

Isaiah 42,6-7

> I, Yahweh, have called you in righteousness
> ....
> To open the eyes of the blind,
> To bring out prisoners from the dungeon
> From the prison those who dwell in darkness.

The final text to be mentioned differs from the preceding in that it is not so much a reversal of the effect of Isaiah's commission as a "counter-commission". Although they may be later than vv. 1-4, by virtue of their position vv. 5-9 serve as the Servant's call and commissioning to, among other things, "open the eyes that are blind" (לִפְקֹחַ עֵינַיִם עִוְרוֹת) ([57]). Within this context v. 7 stands as the first reference to blindness the reader encounters in Second Isaiah, and Clements' comment that throughout chaps. 40–55 this theme "makes its point in a way which assumes that this... blindness is already known to be the case" ([58]) is particularly appropriate here. Isaiah of Jerusalem was sent to shut eyes that had the potential for sight, in order to ensure that the divinely determined judgement would be enacted, but Isa 40 began with the proclamation that Jerusalem "has received from Yahweh's hand double for all her sins" (v. 2). Christopher Seitz has correctly argued that 40,1-11 "presupposes" chap. 6, and that 40,6-7 in particular describes the fulfillment of the divine judgement called for in 6,11-12 ([59]). Since the intended judgement and punishment has ended, it is no longer necessary for Yahweh to continue hardening their hearts, and so the

([56]) Thus Wildberger argues that since the author of Isa 32,1-4 felt this time of reversal was at hand he composed the passage as a conscious counterpoint to Isaiah's commission in chap. 6 ("... zu jenem Auftrag an den Propheten ein Gegengewicht schaffen wollte"; *Jesaja 28–39*, 1256).

([57]) R. F. MELUGIN, *The Formation of Isaiah 40-55* (BZAW 141; Berlin 1976) 67; on the relative dating of Isa 42,1-4 and 5-9 see the divergent proposals of MCKENZIE, *Second Isaiah*, 39-41; WESTERMANN, *Isaiah 40–66*, 98-101; WHYBRAY, *Isaiah 40–66*, 73-76; ELLIGER, *Deuterojesaja 40,1–45,7*, 200-201, 229-231.

([58]) CLEMENTS, "Beyond Tradition-History", 102.

([59]) C. SEITZ, "The Divine Council: Temporal Transition and New Prophecy in the Book of Isaiah", *JBL* 109 (1990) 238-243.

servant is commissioned to negate this spiritual blindness of the people (60). We should not expect similar verbs since we are dealing with opposing actions, but both texts clearly indicate the different purposes which the respective individuals are to fulfill (61). This differs from the situation in 32,3-4a where the verbs were in fact reversed. There the point of concern was the reversal of the actual effect of the prophet's mission while here the focus is on the different purposes for which each mission was undertaken. Since the situation has changed, God sends another agent to counter the blindness effected by Isaiah long before.

IV. The Placement of the Motif in the Book of Isaiah

The location of the texts discussed above indicates that the motif of divine hardening in the Book of Isaiah goes beyond a simple echoing of terminology; their redactional placement in the final text of the book creates a more programmatic function than isolated echoes would allow in and of themselves. To begin with, the initial presentation of the motif in chap. 6 makes it clear that it is Yahweh's will to fulfill the negative pronouncements of chaps. 1–5 (62). Most of the positive oracles in those chapters include an element of prior purificatory punishment (see, e.g., Isa 1,9.18-19.24-31; 4,2-6) and the only unmitigated one, in Isa 2,1-5, is not sufficient to counter the overwhelming weight of the pronouncements of judgement (63). Chapter 5 itself consists solely of the pronouncement of guilt in the

(60) On the figurative, spiritual nature of this blindness see ELLIGER, *Deuterojesaja 40,1–45,7*, 236; MCKENZIE, *Second Isaiah*, 40; WHYBRAY, *Isaiah 40–66*, 75; contrast Westermann, who argues for physical blindness here (*Isaiah 40–66*, 100).

(61) By ל plus an infinitive construct in 42,7 and by imperatives in 6,10.

(62) The apparent inconsistency between the command to harden the hearts of the people in Isa 6,9-10 and the possibility of repentance and the survival of a remnant found elsewhere in the first part of the book has led commentators to propose a variety of different dates for chapter 6, which in turn entail different interpretations of the hardening motif (for a convenient summary of the major positions see EVANS, *To See and Not Perceive*, 21-23 and the references there; he discusses the "softening" of the passage in the later textual tradition and in the versions, thereby removing the inconsistency, on pp. 53-80). Our concern here is not with the precise chronology of the chapter, however, but with how the hardness of hearts motif functions as a result of its placement at this point in the final form of the book.

(63) Although he may be right that the vision of chapter 6 occurred

Song of the Vineyard (vv. 1-7) followed by three woes (vv. 8.11.18) and the consequences thereof (vv. 13.24). Following immediately upon this, Isaiah's commission to harden the people's hearts at a time of royal succession (6,1) indicates that a change of kings is insufficient to prevent the punishment from coming (64).

The first repetition of the motif occupies a comparable position, located as it is in the midst of a series of woe oracles (65). This collection of woes itself follows after the oracles against the nations (chaps. 13–23) and the so-called "Isaian Apocalypse" (chaps. 24–27). The collocation of these three smaller sections in this order has the effect of indicating that despite the divine pronouncements against its enemies, and especially the positive word to Jerusalem in 27,13, Israel must still endure the woes Yahweh has determined for it. We saw above that 29,9-10 had been placed after the positive words of 29,5-8 to indicate that divine action to ensure the punishment continues, and this function extends to the larger collection of woes in chaps. 28–31 as juxtaposed with the preceding two sections.

But this is not the final word on the matter. The series of woes is broken at 32,1, ushering in the hope that under a righteous king such punishment will have been completed and the people's condition will be reversed, which is precisely the import of vv. 3-4a. This note of reversal is repeated in the next occurrence of the

---

after the oracles of chaps. 1–5, J. Milgrom's argument that this was because the calls for repentance went unheeded (J. MILGROM, "Did Isaiah Prophesy during the Reign of Uzziah?", *VT* 14 [1964] 164-182) misses the point of the negative conditions attached to those calls. Isaiah 6 occurs at this point to confirm that those negative elements must be experienced first (on the hardening of hearts as the necessary precursor to the emergence of a "remnant" see HESSE, *Verstockungsproblem*, 90).

(64) Y. GITAY, *Isaiah and His Audience: The Structure and Meaning of Isaiah 1–12* (SSN; Assen 1991) 118-121. Indeed, chaps. 7–8 serve to illustrate the inadequacies of King Ahaz, and culminate in yet another pronouncement of doom (8,20-22), but this does not mean that Ahaz's rejection of Isaiah's advice in these chapters is either the fulfillment or the occasion of the hardening commission (*contra*, e.g., CLEMENTS, *Jesaja 1–39*, 73; JENSEN, *Isaiah 1–39*, 82-83, 89; WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 241); Isa 6,9-10 is clearly directed against the people, not the king only.

(65) Each of chaps. 28 through 31 begin with a cry of woe, with an additional cry at 29,15.

hardening motif as part of the counter-commissioning of the Lord's Servant, and its location in Isa 42,7 is also significant. We saw above that chap. 40 begins with the command to announce that Jerusalem's punishment has been accomplished, but it is one thing to announce that the punishment anticipated in chap. 6 is completed and another entirely to reverse the hardness of hearts which has prevented the people from repenting and thereby avoiding that punishment. Inasmuch as chap. 40 intentionally has chap. 6 in view as an interpretive background, we would expect a new agent of the council to be commissioned for this purpose, lest their hardness continue and provoke further divine punishment. However, the only commissioning that occurs in chap. 40 is that of the herald to Jerusalem, who has a limited proclamation (66). Not only is the herald the messenger rather than the agent of the council, but his positive proclamation is cut short by an extended series of oracles establishing Yahweh's power and the inefficacy of idols (Isa 40,12–41,29). Only then is the servant commissioned to counteract the situation Isaiah had been sent to create in chap. 6.

We are left with two more texts, both of which run counter to the reversal envisioned through the servant in 42,7 in that they presume instead a continuation of the hardening of chap. 6. But each text does so from a different perspective. Isa 44,9-20 deals with the problem of individuals continuing to construct idols despite the clear proclamation of their inefficacy (e.g., immediately prior at 44,6-8) by attributing their lack of comprehension to divine hardening. The editor who inserted v. 18 into the surrounding polemic (see above) has understood the reversal in 42,7 as limited, and therefore can appeal to Isa 6,9-10 to explain the obstinacy of one segment of the post-exilic community as divinely ordained in order to effect punishment for their continued sin. Isa 63,17 differs from this in that it envisions a significant portion of the population with hardened hearts. This divergence can best be explained as the result of a different context. It is generally recognized that Isaiah 56–66 are to be dated later than chaps. 40–55 and reflect internal divisions in the post-exilic Israelite society (67). The dissonance

(66) Cf. SEITZ, "Divine Council", 245.

(67) The foundational statement of this reconstruction of the social background of these chapters can be found in P. D. HANSON, *The Dawn of Apocalyptic* (Philadelphia 1975) 32-208 (Isa 63,7–64,11 are discussed on pp. 79-100); see also id., "Third Isaiah: The Theological Legacy of a

between the ideal picture painted in chaps. 40–55 and the cultic disenfranchisement of one group (63,18)(68) has lead them to bypass the reversal expressed in 42,7 and appeal directly to Isa 6,9-10. In order to account for their apparent abandonment by Yahweh they interpret their own situation as the result of divine hardening because of prior sin, which means that Isaiah's original commission remains in effect.

Conclusion

Regardless of the exact details of its chronology(69), the legitimation of the prophet as one sent by God remains as an underlying purpose of Isaiah 6(70). In conjunction with this, the command to harden the hearts of his audience found in v. 10 serves to explain Isaiah's lack of success as a fundamental part of the divine plan(71). Subsequent echoes of that command in the larger canonical Book of Isaiah only serve to strengthen this legitimating aspect of the motif. The preceding study has shown that the motif of divine intervention in order to effect obstinacy among the Israelite people found in Isa 6,9-10 was utilized in other parts of the book in two different ways. That initial expression of the concept was not only reiterated (Isa 44,18; 63,17) and intensified (Isa 29,9-10) but also reversed (Isa 32,3-4a; 42,7). The title of this study therefore has a double nuance indicated by the italics: not only does the canonical book of Isaiah assert at some points that hearts really were hardened, it also suggests in other places that this was a past event which was no longer the case.

This result of our investigation has a twofold significance. In the first place, it adds to the body of evidence that the association of chaps. 40–66 with the rest of the Book of Isaiah was not the result of chance but of design. The texts we have examined show

---

Struggling Community", *Reading and Preaching the Book of Isaiah* (ed. C. R. SEITZ) (Philadelphia 1988) 91-103; ACHTEMEIER, *Isaiah 56–66*, 17-26.

(68) Cf. CARROLL, *When Prophecy Failed*, 152–154; for a general discussion of cognitive dissonance theory and its application to the prophetic literature see ibid., 86-128.

(69) See n. 62 above.

(70) Habel identifies this as the basic purpose of all such narratives (see "Call Narratives", 316-317).

(71) See CLEMENTS, *Isaiah 1–39*, 73; KAISER, *Isaiah 1–12*, 123-124; WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, 238-239.

evidence of consciously echoing and adapting to various degrees the terminology, grammar and/or structure of Isa 6,9-10. In so doing they extend the legitimating intention of the passage to other parts of the book, helping to unify it into our present canonical whole. Even those texts which allude to the motif as no longer relevant to a later author's situation contribute to this unifying effect by treating it as a foundationally significant concept that had to be taken into account, if only to negate its contemporary application. Moreover, the location of the various texts at strategic points in the final text points to editorial intentionality in the use of the motif as a structuring feature rather than random redactional activity.

Secondly, the use of this motif by the prophet himself in Isa 29,9-10 (and possibly Isa 32,3-4a) sheds a little light on the debated question of its centrality to Isaiah's mission, and by extension its interpretation in chap. 6. The former clearly establishes that he did appeal to it at least once later in his ministry, and if the latter is admitted as stemming from Isaiah of Jerusalem then we have two such echoes. This is insufficient to establish it as the focal point of his prophetic activity, but it does show that chap. 6 is not a completely isolated instance. If nothing else, the use of the motif by later authors and/or editors indicates it was understood by them to be an important part of the Isaian tradition with which, one way or another, they had to come to terms (72).

University of St. Michael's College — John L. McLaughlin
Toronto, Ontario
Canada M5S 1J4

SOMMAIRE

En Is 6,9-10, le prophète reçoit la mission de provoquer, et non pas seulement d'annoncer l'endurcissement du cœur du peuple, et ceci pour préparer son jugement. Seul parmi les prophètes, Isaïe ajoute cet aspect causal au motif de l'endurcissement du cœur, mais on retrouve ce même aspect dans les trois parties du livre canonique d'Isaïe. Dans cinq textes, l'obstination du peuple est attribuée à l'action divine plutôt qu'humaine. La répétition du vocabulaire et des constructions grammaticales de 6,9-10 indique que ce dernier texte a été consciemment utilisé. En outre, les cinq textes précités ont été insérés par un rédacteur. Ces faits corroborent l'unité de la forme finale du livre d'Isaïe.

(72) I am grateful to William H. Irwin and John S. Kloppenborg of the University of St. Michael's College for reading various drafts of this paper and offering helpful suggestions.

The Quotations in Acts 13,32-52 as a Reflection of Luke's LXX Interpretation

In the middle of the report of their first missionary journey (Acts 13,1–14,28) the stay of Paul and Barnabas in Pisidian Antioch is dealt with (vv. 14-52). The sojourn in this small diaspora city is marked by two important events: Paul's address in vv. 16-41 and, after having met with opposition, their decision to turn to the Gentiles (vv. 42-52). The address can be divided into four parts. First of all, Israel's history up to David is summarized in vv. 17-25, in which unit v. 23 constitutes the transition from God's acting towards the "fathers" in the past to the preaching about Jesus. The person of David is connected with God's promise for posterity, which will be fulfilled when Jesus is sent as a saviour for Israel. As a last witness to this promise John the Baptist is presented in his capacity as a precursor. Central to the second part (vv. 26-31) of the address is the kerygmatic proclamation about Jesus: over against the deeds of the residents of Jerusalem and their leaders, God's action of salvation in the raising from the dead of Jesus is placed, an event which is underscored by witnesses. Then, in vv. 32-33, the third part (vv. 32-37) begins. Luke (1) reverts to the word "promise" from v. 23: what has been promised to the fathers (πρὸς τοὺς πατέρας) is now fulfilled for the children (τοῖς τέκνοις). Biblical quotations are used to underline Jesus' resurrection (Ps 2,7b in v. 33b) and to point out to the audience why Jesus' immortality is important for them (Isa 55,3 in v. 34b). As will be shown vv. 35-37, including the quotation from Ps 16,10 in v. 35b, have a minor function in the context of the argument. The address ends in the fourth part (vv. 38-41). A concluding conjunction οὖν leads to a concrete offer of salvation to the Antiochians while the second οὖν introduces an admonition coupled with the quotation from Hab 1,5.

From the effect of the speech on the audience it is clear that this address in Acts 13,16-41 must be understood in combination with

(1) In this paper Luke is considered the writer of Acts.

verses 42-52: "As they went out, the people begged that these things might be told to them the next sabbath" (v. 42). In addition to the fact that this verse prepares for the scene (on the next sabbath) in v. 44, it shows that not all the things which Paul said in his preceding speech were altogether clear. A week later "almost the entire city" assembled (v. 44). When "the Jews" saw the crowds they were filled with jealousy and slandering Paul they contradicted him. This causes Paul and Barnabas, with an appeal to Isa 49,6d, to announce their mission to the Gentiles. The statement results in a joyful acceptance of the gospel by the Gentiles but also in a persecution of the preachers instigated by "the Jews" (vv. 48-52).

In the following pages attention will be focussed on that part of the text in which explicit quotations from the LXX occur, that is vv. 32-52. While reading these verses one cannot help but wonder why Luke selected precisely these citations and why he placed them in this order of succession. Many scholars like to see behind the quotations in Acts 13,32-37 a distinct interpretative genre. In their opinion this part of Paul's address might be grafted upon a midrash, pesher or testimonium in which the various scriptural texts were (associatively) interwoven with one another with 2 Sam 7,6-16 as their common background (2). Still, it has not been proved that a pre-Lucan tradition underlies the sequence of the extant quotations (3) and, besides, this hypothesis does not account for the

(2) Proponents of this thesis in divergent forms are e.g. J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1953) 172-176; E. LÖVESTAM, *Son and Saviour. A Study of Acts 13,32-37*. With an Appendix: 'Son of God' in the Synoptic Gospels (ConNT 18; Lund 1961) 5-87; D. GOLDSMITH, "Acts 13,33-37: A Pesher on II Sam 7", *JBL* 87 (1968) 321-324; J. W. BOWKER, "Speeches in Acts. A Study in Proem and Yelammedenu Form", *NTS* 14 (1967) 101-104; E. E. ELLIS, "Midraschartige Züge in den Reden der Apostelgeschichte", *ZNW* 62 (1971) 95-99; E. SCHWEIZER, "The Concept of the Davidic 'Son of God' in Acts and Its Old Testament Background", *Studies in Luke-Acts* (ed. L. E. KECK – J. L. MARTYN) (Nashville–New York 1966) 186-193; M. DUMAIS, *Le langage de l'Évangélisation*. L'annonce missionnaire en milieu juif (Actes 13,16-41) (Recherches 16. Théologie; Tournai–Montréal 1976) 105-114; T. HOLTZ, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (TU 104; Berlin 1968) 140-145.

(3) "Je mehr diese Vorschläge ins Detail gehen, desto skeptischer wird man sie beurteilen müssen. Der angeblich beherrschende Einfluss der Nathanverheissung lässt sich trotz gelegentlicher Anspielungen (VV. 23.36) nicht nachweisen"; cf. E. KRÄNKL, *Jesus der Knecht Gottes*. Die

presence of the quotation from Habakkuk in Acts 13,41 and Isa 49 in 13,47. The problems do not end there. What function does Isa 55,3 have in v.34? Because vv.33 and 35-37 speak about Jesus, raised by God from the dead, this Isaiah quotation with the personal pronoun "you" (ὑμῖν), referring to the audience, seems out of place in this context(4). Also the occurrence of the Habakkuk quotation in v.41 requires further investigation. Why is Paul's address — against the tenor of what precedes — concluded with a threat(5) and what is the content of the "work" (ἔργον) central to the second half of the quotation(6)? Finally, there is also the stress on the negative response of Israel, excluding itself from salvation in vv.45-46, which is striking, the more so since elsewhere in Acts the conversion of many Jews is reported (2,41; 4,4; 5,14; 6,1.7; 13,43; 14,1; 17,10-12; 21,20)(7).

---

heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (Münchener Universitätsschriften; Regensburg 1972) 143; cf. G. SCHNEIDER: "Dennoch ist ... m.E. nicht bewiesen, dass eine Katene oder (vor-Lukanische) Testimonien-Sammlung zugrunde liegt. Die Anfügung von Isa 55,3c und Ps 15,10 LXX an das traditionelle Testimonium Ps 2,7 könnte auch von Lukas stammen" (*Die Apostelgeschichte* II. Teil. Kommentar zu Kap. 9,1-28,31 [HTKNT V/2; Freiburg–Basel–Wien 1982] 138); see also M.F.-J. BUSS, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien*. Analyse von Apg 13,16-41 im Hinblick auf die literarische und thematische Einheit der Paulusrede (FzB 38; Stuttgart 1980) 13-17: "Die Quellenkritik hat nach unserer Meinung zu kaum mehr als hypothetischen Ergebnissen geführt" (17).

(4) See LÖVESTAM, *Son and Saviour*: "The quotation from Isaiah 55:3 in Acts 13:34 stands out as a real crux interpretum" (48)... "The main problem is, however, how the quotation from Isa. 55:3 can be cited as scriptural evidence that God raised Jesus from the dead, no more to return to corruption" (50); cf. also HOLTZ, *Untersuchungen*, 139: "Das Zitat erfüllt im Beweisgang der Rede, so wie es in ihr eingebettet ist, keinen Zweck".

(5) "Die Schärfe des Wortes ist unerwartet, es scheint sich eher auf die Folgenden Geschehnisse als auf die voraufgegangene Rede zu beziehen", J. GNILKA, *Die Verstockung Israels*. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (SANT 3; München 1961) 147.

(6) "Le vrai *crux interpretum* de cette citation se rapporte à la détermination de la signification de 'l'œuvre' dont il est question dans le texte"; so P.S. WHITE, *Prophétie et Prédication*. Une étude herméneutique des citations de l'Ancien Testament dans les sermons des Actes (Lille 1970) 394. The author then summarizes different explanations proposed: 1. the work of salvation; 2. the destruction of Jerusalem and the dispersion of the Jews; 3. the election of the Gentiles instead of the Jews.

(7) Another difficulty is the wording in vv.38b-39. The choice of words in referring to the inadequacy of the law, to faith and justification

I think these problems can be solved if we take a closer look at the successive quotations from Ps 2,7, Isa 55,3c, Hab 1,5 and Isa 49,6d — except for Ps 16,10, which is rendered more extensively in Acts 2,25-28 (8) — not only as they occur in Acts 13 in their isolated form but also in their original contexts in the LXX (9), and the way

---

has a Pauline ring to it (cf. e.g. O. BAUERNFEIND, *Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte* [Hrsg. V. METELMANN] [WUNT 22; Tübingen 1980] 177; K. LAKE–H. J. CADBURY, *The Acts of the Apostles*. Part I of *The Beginnings of Christianity* [ed. F. J. F. JACKSON–K. LAKE] [vol. 4; London 1933; repr. 1979] 157) and according to many exegetes this shows that Luke was acquainted with the Pauline doctrine of justification. These verses, then, are supposed to reflect Luke's intention to make the apostle proclaim this message in direct speech with a typical Pauline tone (cf. e.g. C. S. C. WILLIAMS, *A Commentary on the Acts of the Apostles* [BNTC; London [2]1964] 165; R. PESCH, *Die Apostelgeschichte*. Apg 13-28 [EKKNT 5/2; Zürich 1986] 40; J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* [NTD 5; Göttingen 1981] 208; BUSS, *Die Missionspredigt,* 126). At the same time, however, it is quite commonly felt that the specific accents of Paul's theology of justification are missing here (cf. e.g. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte,* 208; SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte* II, 139-140; PESCH, *Die Apostelgeschichte* II, 42; J. J. KILGALLEN, "Acts 13,38-39: Culmination of Paul's Speech in Pisidia", *Bib* 69 [1988] 503; W. H. BATES, "A Note on Acts, 13:39", *SE* 6 [1973] 8-10; Ph. VIELHAUER, "Zum 'Paulinismus' der Apostelgeschichte", *Aufsätze zum Neuen Testament* [TBü 31; München 1965] 9-27 [18-20]; published previously in *EvT* 10 [1950-51] 1-15). Because it is difficult to establish any influence from the authentic Pauline theology elsewhere in Acts (see e.g. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* [KEK 3; [5]1965] 99-103 and R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts* [FRLANT 126; Göttingen 1982] 67-68) one wonders whether the vocabulary might not be a result of Luke's creativity. For my explanation, see below, note 67.

(8) A second argument for leaving out the original context of this Psalm citation can be found below, p. 34-35.

(9) The argumentation in Acts 13 is based on the LXX: "De façon générale, il faut bien reconnaître que, dans le discours d'Antioche de Pisidie, la LXX ne fournit pas seulement le texte grec des citations mais joue un rôle considérable au plan de la structure et des procédés homilétiques de l'œuvre"; cf. DUMAIS, *Le langage de l'Évangélisation*, 103; cf. also BUSS, *Die Missionspredigt,* 16. For the literary affinity of Luke with the LXX, see further: E. PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller: Studien zur Apostelgeschichte* (SUNT 9; Göttingen 1972) 63-64; J. DUPONT, "L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes", *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45; Paris 1967) 272-274; published previously in *ETL* 29 (1953) 289-327; and especially T. L. BRODIE, "Towards Unravelling Luke's use of the Old Testament: Luke 7,11-17 as an Imitatio of 1 Kings 17,17-24", *NTS* 32 (1986) 249 and

these contexts are echoed in the text of Acts. T. Holtz has proposed that Luke was familiar with these citations in their original contexts. In his opinion, Luke probably had significant access not only to the Psalms but also to Isaiah and to the Minor Prophets (at least to Joel, Amos and Habakkuk), in a version which was similar to the LXX A-type (10).

I. Psalm 2 (cf. Ps 2,7b in Acts 13,33b)

The quotation of Ps 2,7b in Acts 13,33b is taken verbatim from the LXX (11) and serves as scriptural evidence for Jesus' resurrection (12). Because in Acts 4,25b-26 Luke cites the vv. 1-2 of this

---

nn. 22-25. All references to the OT in this article will be to the LXX. The edition of the Septuagint in the Göttingen series is used here; cf. A. RAHLFS (ed.), *Psalmi cum Odis* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum X; Göttingen ²1967); J. ZIEGLER (ed.), *Isaias* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XIV; Göttingen ²1967) and id., *Duodecim prophetae* (Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XIII; Göttingen ²1967).

(10) HOLTZ, *Untersuchungen,* 41,167-169: "Auf das Ganze gesehen überrascht der Umfang der Übereinstimmung zwischen den Zitaten des Lukas und dem vor allem in der A-Gruppe der LXX-Überlieferung gebotenen Text. Der Text, der von Lukas für das letzte Drittel des 1. Jahrhunderts bezeugt wird, scheint nicht wesentlich anders gewesen zu sein als der uns aus dem 5. Jahrhundert überlieferte" (167); cf. also M. RESE, *Alttestamentliche Motive in der Christologie des Lukas* (SNT 1; Gütersloh 1969) 215.

(11) "Er deckt sich völlig mit dem einhellig überlieferten LXX-Text"; cf. HOLTZ, *Untersuchungen*, 56.

(12) One may understand Acts 13,33 as referring to Jesus' earthly life and interpret ἀναστήσας Ἰησοῦν in the sense of "to raise up", "to bring into existence", "cause to appear" (i.e. as "servant", "prophet" or "king"; cf. Acts 3,22-23.26; 7,37; 13,22), but in general scholars tend to favour a resurrectional interpretation. First of all, if one takes ἀναστήσας to mean "to bring into existence", then, the train of thought is broken because Acts 13,30-31 and 13,34 mention Jesus' resurrection. Moreover, one can hardly assume that the same verb ἀνίστημι can have two different meanings in vv. 33 and 34. Finally, whereas ἀνίστημι seems to require a closer qualification of the object in Acts 3,22; 7,37 ("a prophet"); 3,26 ("his servant") and 13,22 ("to be their king"), this verb is followed by the word "Jesus" only in 13,33. The expression ἐκ νεκρῶν (cf. 13,34) is not necessary for a resurrectional interpretation (cf. Acts 2,24.32 etc.). For these and other arguments, cf. J. DUPONT, "Filius meus es tu", *RSR* 35 (1948) 530-534; WHITE, *Prophétie et Prédication,* 364-365; LÖVESTAM, *Son and Saviour,* 8-10; HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte,* 353, n. 3; DUMAIS, *Le langage de l'Évangélisation*, 180-181; R. F. O'TOOLE, "Christ's Resurrection in Acts 13,13-52", *Bib* 60 (1979) 365-366.

psalm it is likely that he was familiar with the text as a whole. In the first scene (vv. 1-3) of this psalm (13) in the LXX version the Gentile nations revolt against the firm authority Israel exercises over them. In their own words they announce in v. 3 that they will shake off the yoke of slavery. The psalmist starts the description of this event in the form of a question (Ἵνα τί in v. 1) and in doing so he expresses his amazement. He deems rebellion a senseless action because he sees what the Gentiles fail to see: the ambition of the nations is a revolt against the predominant power of God and against his anointed one (v. 2). Therefore the rebellion is doomed to failure from the start. This is already perceptible in vv. 4-5, the second part of the psalm: over against the excitement and agitation on earth the lofty calm in heaven is portrayed. Partly amused, partly irritated God laughs at them, mocks them and by his rage confuses them. In the third scene (vv. 6-12) it is the anointed one who is speaking. He states that he derives his kingship from a decree from God: "The Lord said to me: 'you are my son, today I have begotten you'" (v. 7). This proclamation — quoted verbatim in Acts 13,33b from the LXX — gives expression to the unassailable position of the anointed one as a son of God *vis-à-vis* the vain rebellion. If the anointed one should ask for it, so the decree continues, God will make the nations his heritage (v. 8). Universal rule can be promised to the monarch since all nations without exception are subject to God's all-embracing power. Against the background of this decree the anointed one in the last verses (10-12), urges the kings and judges to serve the Lord before his anger will destroy them. The conclusion points back to the beginning: now that it has become

(13) The LXX rendering of Ps 2 (unlike its presentation in the MT in which usually four units are perceived: 1-3; 4-6; 7-9 and 10-12) can be divided into three parts. After the units of vv. 1-3 and 4-5 a third part starts in v. 6 when the anointed one, the son, speaks. Because the "son" may still be the subject in v. 12 there is no need to assume another speaker in that passage as is the case in the MT. Therefore vv. 6-12 may be considered an integral whole; cf. W. J. C. WEREN, "Psalm 2 in Luke-Acts: an Intertextual Study", *Intertextuality in Biblical Writings* (FS. B. van Iersel; [ed. S. DRAISMA] Kampen 1989) 196. We, then, arrive at this structure of the LXX version: 1-3. 4-5. 6-12. For the exegesis of Ps 2, see: P. AUFFRET, *The Literary Structure of Psalm 2* (JSOTSS 3; Sheffield 1977); A. WEISER, *Die Psalmen* (ATD 14; Göttingen 71966) 74-78; L. JACQUET, *Les Psaumes et le cœur de l'Homme*. Etude textuelle, littéraire et doctrinale. Introduction et Premier Livre du Psautier; Psaumes 1 à 41 (Gembloux 1975) 220-240.

clear that God supports the king in Sion, rebellion and revolt are without avail. The drift of the psalm consists in the contrast between God's almighty will, expressed here in a decree on behalf of the king in Jerusalem, and the vain ambition of the people, being the Gentile nations, trying to alter things.

In Acts 4,27 Luke redefines the nations and groups which in Ps 2,1-2 revolt against the anointed king (14). Because elements of this reinterpretation return in Acts 13,27-28 ("those who live in Jerusalem", "their rulers" and the conspiracy against Jesus) the report in Acts 13 may allude to Ps 2 as far back as 13,27 (15). In addition to the repeated reference to Scripture (cf. vv. 27 and 29) within the small scope of a few verses this supposition is especially corroborated by the agreement between Ps 2 and Acts 13,27-33, each presenting the action of men as opposed to the action of God (16). In Acts 13,27-33 "those who live in Jerusalem" have caused the saviour, promised by God, to be executed by accusing Jesus of a crime which was punishable by death (13,28). God, nevertheless, has taken sides with the crucified one and as such has contradicted their judgment (cf. κρίναντες in v. 27). The contrast in Ps 2 between the supreme rule of God and the vain rebellion of the nations — which in Acts 4,27 are interpreted as the enemies of Jesus

(14) As in Acts 13,33 the anointed one is identified with Jesus (cf. 27b: ὃν ἔχρισας) against whom the enemies of Jesus are gathered in Jerusalem (συνήχθησαν... ἐν τῇ πόλει ταύτῃ in v. 27a): Herod, the representative of the "kings of the earth" (v. 27b; cf. v. 26a), Pilate, who represents the "rulers" (v. 27b; cf. ἄρχοντες in v. 26b), the Gentiles (ἔθνεσιν in 27b; cf. ἔθνη in v. 25a) and the Jewish people (λαοῖς Ισραήλ in v. 27b; cf. λαοί in v. 25b).

(15) See Doeve, *Jewish Hermeneutics,* 173 and Lövestam, *Son and Saviour*, 38; see also B. M. F. van Iersel, *'Der Sohn' in den synoptischen Jesusworten.* Christusbezeichnung der Gemeinde oder Selbstbezeichnung Jesu? (NTS 3; Leiden 1964) 76-77.

(16) It is true that the statements about Jesus' death and resurrection are often presented in a pattern of contrast, a wording in which the raising of Jesus by God is put over against his execution in Jerusalem. This proclamation, however, is not simply repeated each time but varies according to the situation: "Diese Verschiedenheit reicht von dem kurzen Satz 'Den ihr gekreuzigt habt, den hat Gott von den Toten auferweckt' in Apg. 4.10 (vgl. 5.30; 10.39f.) bis zu den ausführlicheren Formulierungen in Apg. 2.23f.; 3.13-15; 13.27-31", M. Rese, "Die Aussagen über Jesu Tod und Auferstehung in der Apostelgeschichte – ältestes Kerygma oder lukanische Theologumena?", *NTS* 30 (1984) 344.

— is tightened up in Acts 13,30 by the adversative conjunction δέ (cf. also 13,37). The violent rejection of God's design by "those who live in Jerusalem" and their leaders was nullified by the raising from the dead of Jesus. The soteriological consequences of the resurrection of Jesus, the saviour of Israel (13,23; cf. 13,32), for the Antiochians are shown next on the basis of Isa 55.

II. Isaiah 55,1-13 (cf. Isa 55,3c in Acts 13,34b)

In Acts 13,32-33 it is expounded that the promise of v. 23 consists in the resurrection of Jesus, and the quotation from Ps 2,7 evidences that it has been fulfilled now (σήμερον). Both the wording "to us, the(ir) children" and the use of the perfect tense (ἐκπεπλήρωκεν) indicate that its realization affects the present time, the salvation of the speaker's own generation. This is what the next verses are about. The resurrection of Jesus, the fulfilment of the promise for David's offspring, is a means to a further end, stated in v. 34 with a quotation from Isa 55,3c in which David is presented again (17): "(and as for the fact that he raised him from the dead, no more to return to corruption, he spoke in this way:) 'I will give to you the sure blessings (18) of David (δώσω ὑμῖν τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά)'".

The rendering of this quotation differs from the LXX version (19), which has: "And I will make with you an everlasting

(17) Isa 55,3c is the only passage in Second Isaiah where an allusion is found to the traditional hope, linked with the Davidic dynasty; cf. P. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*. De la lecture critique à l'Herméneutique (LD 103; Paris 1981) 65.

(18) In Isa 55,3c the LXX translates the Hebrew '*ḥăsodîm*' as τὰ ὅσια although it is usually rendered there as τὰ ἐλέη (2 Chr 6,42; Ps 17,7; 107,43; Lam 3,22; cf. also Isa 63,7; Ps 89,2; 106,7; Sir 51,8 etc.). The Greek translation in this particular case is probably due to a misreading: it has mistaken '*ḥăsîdîm*' for '*ḥăsodîm*'. The translation τὰ ὅσια in fact refers to blessings, the salvational goods or benefits from gods and God in the religious language of Hellenism and in Deut 29,18 LXX, respectively; cf. J. DUPONT, "ΤΑ 'ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΔ ΤΑ ΠΙΣΤΑ (Actes 13,34 = Isaïe 55,3)", *Études sur les Actes des Apôtres* (LD 45; Paris 1967) 343-344; published previously in *RB* 68 (1961) 91-114.

(19) "Trotz der Kürzung des Wortlauts und der Veränderung des Verbs ist auch hier die LXX als die Quelle des Zitats zu erkennen", HOLTZ, *Untersuchungen*, 137. For good arguments that it was Luke who changed this LXX text, see BUSS, *Die Missionspredigt*, 102-103.

covenant, the sure blessings of David (καὶ διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαυιδ τὰ πιστά)". Luke drops the mention of the "everlasting covenant" and replaces the verb διαθήσομαι by δώσω. With this substitution he tightens the conformity of the Isaiah text with the quotation from Ps 16,10, occurring in the next verse (35): "(therefore he says also in another [psalm]:) 'You will not let your holy one see corruption (οὐ δώσεις τὸν ὅσιον σου ἰδεῖν διαφθοράν)'". In addition to τὸν ὅσιον σου of Ps 16,10 being on a par with τὰ ὅσια Δανιδ of Isa 55,3c, the δώσεις of the psalm now returns in the δώσω, substituted by Luke. Since he formally brings the quotation from Isa 55,3c in line with the one from Ps 16, he probably held the wording οὐ... ἰδεῖν διαφθοράν ("not... see corruption") to be the counterpart of τὰ πιστά ("the sure") in Isaiah:

> I will give you / the "holy things" (blessings) of David / *the sure* (Isa 55,3c)
> you will *not* give / your holy one / *to see corruption* (Ps 16,10).

If Luke took the wording οὐ... ἰδεῖν διαφθοράν of the psalm in v. 35 as the equivalent of τὰ πιστά in the Isaiah quotation, it becomes clear that also the introduction to this quotation in v. 34a ("no more to return to corruption" / μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν) is based on the scriptural τὰ πιστά in v. 34b. The immortality of Jesus in v. 34a implies the fulfilment of the prophecy on "the blessings of David", because these are τὰ πιστά. From this, and also from the fact that the adjective αἰώνιον is in apposition to τὰ πιστά in the LXX itself, it can be inferred that Luke interpreted the wording τὰ πιστά as meaning "not subject to corruption", "imperishable", "everlasting".

In Luke's opinion, the passage in the LXX to deliver the imperishable blessings of David was pronounced by God in view of the time that Jesus would rise from the dead to everlasting life and in order to prove this he inserted vv. 35-37, including the quotation from Ps 16,10. The διότι καί ("therefore also") in v. 35a is related to the statement in v. 34a that Jesus will not return to corruption. This causal conjunction introduces an argumentation which is known to the reader from Acts 2,25-31, where Ps 16 is quoted more extensively. While the raising of Jesus is stressed there and here, his being safeguarded against corruption, although stressed to a lesser extent, the proof text and type of argumentation are

identical [20]. According to Luke Ps 16,10 shows that it was God's intention to send someone who would be imperishable. Since David "saw corruption" (v. 36) the promise in this psalm verse does not refer to him but to his son, Jesus, who, raised by God, "saw no corruption" (v. 37).

It is true that these vv. 35-37 (including the quotation from Ps 16,10) are relevant to Luke's argumentation. Nevertheless, they play a minor part in the soteriological context, which does not centre on the resurrection and immortality of Jesus as such but on its salvific bearing for the audience [21]. This is, first of all, obvious from the occurrence of the personal pronoun ὑμῖν ("to you" in the plural) in v. 34 which in spite of his thorough revision of the clause in the LXX Luke leaves in its place [22] and to which he refers explicitly in v. 38 (διὰ τούτου ὑμῖν). Moreover, it has been established above that Luke summarized the clause "and I will make with you an everlasting covenant" in a single verb "I will give" (δώσω). In doing so he achieves that "the sure blessings of David", which in the original text occurred in apposition to the "everlasting covenant", constitute the immediate object of "I will give". This rewriting of Isa 55,3 enables him to explain the plural ὅσια Δαυιδ, meant for ὑμῖν, by the concrete offer of forgiveness of sins and justification to the Antiochians in vv. 38-39 [23]. The passage of Acts

(20) As to its formal structure this argumentation returns another three times elsewhere in Acts: in 2,25-32.33-35 and 8,30-35. Each time the starting point is a quotation from Scripture. The next question is whether this text applies to the speaker or to someone else. It is subsequently proved that it cannot be applied to the speaker and, because it is fulfilled in Jesus, may be applied to him. This scheme (though not necessarily in all its steps) is found in Acts 2,25-32 (Ps 16,8-11); 2,33-35 (Ps 110,1) and 8,30-35 (Isa 53,7); cf. H. J. CADBURY, "The Speeches in Acts", *The Beginnings*, V, 408.

(21) "Weil im Vergleich zu Ps 16,10b der Vers Jes 55,3 die umfassendere Aussage ist und der Ausdruck τὰ ὅσια τὰ πιστά den Heilszupruch von Apg 13,39-41 einbegreift, ist das Jesajazitat dem Psalmenzitat von Paulus vorangestellt und muss auch in der Interpretation diesen Ort behalten", BUSS, *Die Missionspredigt*, 107; See also LÖVESTAM, *Son and Saviour*, 81-82.

(22) "That Paul preserved the word '*hymin*' in his citation of Isa 55,3 LXX shows how central this pronoun is to his argument", KILGALLEN, "Acts 13,38-39", 492.

(23) See DUPONT, "ΤΑ ὉΣΙΑ ΔΑΥΙΔ", 358-359; BUSS, *Die Missionspredigt*, 103; KILGALLEN, "Acts 13,38-39", 495-499; DUMAIS, *Le langage de l'Evangélisation*, 214-218.

13,35-37 has been inserted to adjust the application of Isa 55,3c to the contemporaries of Paul, to the audience he is addressing here. For the offer of the ὅσια Δαυιδ to you (ὑμῖν) in Isa 55,3c may in fact refer to any time and any generation. However, because, unlike David, Jesus saw no corruption, the promise of God, consisting in "the blessings of David", is related to Jesus and the privileged generation after his resurrection (24). God fulfils his promise to the fathers (13,23) for the children during the time of the speaker.

In order to be able to answer the question why Luke takes such an interest in the ὅσια Δαυιδ and why he indicates these more precisely in vv. 38-39, it is necessary to first go into the original context of Isa 55,3c in the LXX. The following presentation and discussion of Isa 55,1-13 will be limited to those verses which are relevant to the interpretation of our passage in Acts 13. In Isa 55,1-2 God invites those who are thirsty and hungry, the exiles returning to Sion, to listen to what he offers them. The text continues as follows:

3. Incline your ears, and follow my ways: listen to me and your soul shall live in prosperity: and I will make with you an everlasting covenant, the sure blessings of David.
4. Behold, I have made him a testimony among the Gentiles, a leader and commander for the Gentiles.
5. Nations, which did not know you, shall call upon you and peoples, which are not acquainted with you, shall flee to you for refuge because of your God, the holy one of Israel, for he has glorified you.
6. Seek God (Ζητήσατε τὸν θεόν) and when you find him call upon (him): and when he approaches you,
7. a. let the ungodly one (ἀσεβής) leave his ways
   b. and the transgressor his designs (τὰς βουλὰς αὐτοῦ)
   c. and let him return to the Lord,
   d. and he shall find mercy, for he shall abundantly pardon your sins.
8. For my designs (αἱ βουλαί μου) are not as your designs nor are my ways (αἱ ὁδοί μου) as your ways, says the Lord:
9. But as heaven is distant from the earth so my way is distant from your ways and your thoughts from my thought.

(24) Cf. also 13,36: "For David, after he had served the counsel of God in his own generation (ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπερετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ), fell asleep,...". The wording ἰδίᾳ γενεᾷ is a temporal dative, contrasting the time of the fathers to the present generation (cf. the twice-recurring ὑμῖν in v. 38).

10. For as rain or snow comes down from heaven and does not return until it has saturated the earth and brings forth and sprouts and gives seed to the sower and bread for food,
11. so shall my word be: whatever shall proceed out of my mouth, it shall certainly not turn back (οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου, ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου, οὐ μὴ ἀποστραφῇ), until all things which I willed have been accomplished and I will make your ways prosperous and (make) my commandments (prosperous).

Finally, in vv. 12-13 the return of the exiles in vv. 1-2 is resumed thanks to the miraculous intervention of God. The exodus will make indelible the glorious name of the Lord.

After the summons (vv. 1-2) and the admonition to follow the ways of the Lord and to listen (25) the message is formulated in vv. 3b-5 to which the invitation in vv. 1-3a is related: the notification that God will make an everlasting covenant with his people. Vv. 4-5 indicate what is meant by the ὅσια Δαυιδ τὰ πιστά. In v. 4 David is presented as a witness, a leader and a commander of the nations and it appears from v. 5 that the relation between Israel and the nations has changed as well: the people (26) and its leader will be at the head of the whole world in an indefinite future. The entire universe will turn to Israel in order to participate in the marvellous works of God because he has glorified Israel. In vv. 6-7 the prophet summons the people to seek God and to call upon him. When the Lord draws near the godless one should give up his sinful ways and the unrighteous one his designs and turn back to the Lord. The "ways" and "designs" occur again in vv. 8-9. As a result, these verses do not state the grounds for God's mercy and pardon but for the summons to the ungodly one and the transgressor to renounce their

(25) For the exegesis of this pericope, as far the MT is concerned, see: W. A. M. BEUKEN, *Jesaja. Deel IIB* (De Prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1983) 277-306; C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja.* Kapitel 40–66 (ATD 19; Göttingen 1966) 226-234; G. FOHRER, *Jesaja 40–66.* Deuterojesaja / Tritojesaja (ZBK; Zürich ²1986) 176-183; A. SCHOORS, *Jesaja* (BOT; Roermond 1972) 334-337; J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah* (AB; New York 1968) 141-145; C. R. NORTH, *The Second Isaiah* (Oxford 1964; rev ed. 1967) 254-261; GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, 65-67, 111-113.

(26) The personal pronoun σε in Isa 55,5 should probably be interpreted collectively — as distinct from the MT — referring to the people as a whole; cf. GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, 111.

ways and designs. The lofty ways and thoughts of God contrast with the will and thought of men as the high heavens do with the earth. In vv. 10-11, finally, this loftiness turns out to be rooted in the "word" of God, which is personified as his messenger vested with power and never returning before having accomplished his mission.

According to Acts 13,34 the promise to a future generation in the quotation from Isa 55,3c was fulfilled shortly before because Jesus did not return to corruption (13,35-37). As established above this statement about Jesus answers the "blessings of David" because they are πιστά. Since the quotation is the main assertion in v. 34 and the content of the ὅσια Δαυιδ for "you" (ὑμῖν) is specified in a concrete offer of salvation in vv. 38-39 one wonders whether Luke in formulating these verses was depending on the original context of Isa 55,3c. The wording, introducing these verses "Let it be known to you.. (γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν)", also lends support to the idea that he is influenced here by a specific place in his Bible. Virtually identical introductory formulas can be found in Acts 2,14; 4,10 and 28,28 and each of these relates to Scripture ([27]).

It is unlikely that Luke identified the content of the phrase "the sure blessings of David" with the announcement in Isa 55,4-5 as was the case in the LXX. The terminology τὰ ὅσια, the immediate object in Acts 13,34c, has no explicit political connotations and does not suggest a worldly restoration of the Davidic kingdom ([28]). Besides, in Luke's opinion the nations do not come to Jerusalem to share in the blessings of Israel. The central idea in Acts is the spreading of the Gospel all over the inhabited world (cf. 1,8; 10,35; 13,46-47; 15,7; 28,28 etc.) and from Acts 8 onwards the mission to Jews and Gentiles in their own residences is stressed ([29]).

([27]) Acts 2,14: cf. 2,17-21 = Joel 3,1-5; 4,10: cf. 4,11 = Ps 118,22 (allusion); 28,28: cf. 28,26-27 = Isa 6,9-10; see BUSS, *Die Missionspredigt*, 123.

([28]) "Gerade die änigmatische Formulierung τὰ ὅσια ist geeignet, den Leser der Apg von der Vorstellung einer irdischen ἀποκατάστασις des davidischen Reiches, wie sie zur Zeit der Apg noch lebendig war (vgl. Apg 1,6) abzulenken und ihn so auf den Schlussabschnitt der Rede vorzubereiten, in dem die davidischen Heilsverheissungen zwar wieder aufgegriffen, aber auf eine spirituelle, pneumatische Ebene transponiert werden", BUSS, *Die Missionspredigt*, 106.

([29]) This is also indicated in Luke's rendering of the quotation from Joel 3,1-5 LXX in Acts 2,17-21. The last clause Luke cites from this passage is: "And it shall be that whoever calls upon the name of the Lord shall be

Luke presumably did not find the specification of the "sure blessings of David" in Isa 55,4-5 but in 55,6-11. The first element of the quotation in Acts 13,34 that is actualized in the offer to the Antiochians in 13,38 is the forgiveness of sins: "... that through this (man) forgiveness of sins (ἄφεσις ἁμαρτιῶν) is proclaimed to you (ὑμῖν)". The content of this phrase is in agreement with Isa 55,7d: "and he shall find mercy, for he" (= the Lord) "shall abundantly pardon your sins (ὅτι ἐπὶ πολὺ ἀφήσει τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν)". It is quite possible that Luke holds the forgiveness of sins in Isa 55,7d to be a part of the "sure blessings of David", verbalized by him in his characteristic(30) expression ἄφεσις ἁμαρτιῶν(31). One question, however, remains to be discussed. If in mentioning the forgiveness of sins Luke takes his stand on the clause in Isa 55,6-11, this should also apply to the second element, the statement on the justification in Acts 13,39, for this clause is dependent on the introductory γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν in 13,38a as well.

To answer this question we return to Isa 55,6-11. The opposition between the low level of human understanding and the superior designs and purposes of the all-powerful Lord in vv. 8-9 is linked up with the efficacy of God's word in vv. 10-11 by means of "For" (γάρ) in v. 10. This last motif, God's word being efficient, also occurs in 45,18-25(32), in a context in which the Gentile nations are invited to participate in the salvation of God. The affinity in substance between Isa 45,23 and Isa 55,10-11 is striking. Both verses deal with the absolute firmness of God's "word" (ῥῆμά μου in 55,11) or "words" (λόγοι μου in 45,23). Just as its irrepressible power is expressed in the comparison with rain or snow, which always reach their destination, in 55,10, so its force becomes perceptible in God's irrevocable oath (κατ' ἐμαυτοῦ ὀμνύω) in 45,23. The verbal agreement between Isa 45,23 and 55,11 attracts attention as well:

---

saved" (Joel 3,5a). Luke breaks off his quotation exactly before Jerusalem and Zion are mentioned as the place of salvation ("for in Mount Zion and in Jerusalem shall he be, who is being saved" in Joel 3,5b).

(30) Cf. Luke 1,77; 3,3; 24,47; also Acts 2,38; 5,31; 10,43 (said by Peter) and Acts 13,38; 26,18 (said by Paul).

(31) Also the terminology "seek God (Ζητήσατε τὸν θεόν)" in Isa 55,6 may have caused him to take these verses as the actualization of the "blessings of David". For the expression, see below, p. 40-41.

(32) See W. ZIMMERLI, "Jahwehs Wort bei Deuterojesaja", *VT* 32 (1982) 123-124; cf. also BEUKEN, *Jesaja. Deel IIB*, 296-297; NORTH, *The Second Isaiah*, 260-261.

> By myself I swear: Righteousness will surely go forth (ἐξελεύσεται; cf. ἐξέλθῃ in 55,11) from my mouth (ἐκ τοῦ στόματός μου; cf. id. in 55,11), my words (οἱ λόγοι μου; cf. τὸ ῥῆμά μου in 55,11) shall not turn back (οὐκ ἀποστραφήσονται; cf. οὐ μὴ ἀποστραφῇ in 55,11).

However, whereas the meaning of "my word" and "whatever shall proceed out of my mouth" in 55,11 remains uncertain, the lines following it in 45,23 specify the content of "my words":

> that to me every knee shall bow, and every tongue shall swear by God, (24) saying: Righteousness and glory shall come to him, and all that remove them from their borders shall be ashamed: (25a) by the Lord they will be justified (b) and in God will all the seed of the children of Israel be glorified.

Luke probably understood the purport of the effective prophetic word in Isa 55,11 in the perspective of Isa 45,23-25. The arguments for this are the following. In Acts the expression "to seek the Lord / God ([ἐκ] ζητεῖν τὸν κύριον / τὸν θεόν)", which is the opening clause of Isa 55,6, occurs twice, i.e. in 15,17 and 17,27 (33). In both cases the expression is related to Isa 45,18-25. Acts 17,27 forms part of Paul's Areopagus speech (17,22-31) and, according to Nestle-Aland's note in the margin, it resembles Isa 55,6. All nations, it says there, are urged to "seek God (ζητεῖν τὸν θεόν) in the hope that they might feel his presence and find him. Yet he is not far from each of us". G. Schneider, now, has made clear that this speech in Acts 17,22-31 displays a striking resemblance to Isa 45,18-25 (34). As for the second occurrence in Acts 15,17, where the "seeking" of the Lord by "the rest of men" and the Gentiles is found in the quotation from Amos 9,12, it is important to point out that Luke has interwoven this quotation with the clause in the next verse: "(things), known from of old (γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος)". It is widely recognized that this clause in Acts 15,18 alludes to Isa 45,21 (35) and

(33) For another instance, not stated explicitly in Acts but related to Luke's understanding of a Scriptural passage, see my "Why is Amos 5,25-27 quoted in Acts 7,42 f.?", *ZNW* 82 (1991) 78-80.

(34) Cf. "Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede Apg 17,22-31", *Kontinuität und Einheit* (FS F. Mussner; [Hrsg. P.-G. MÜLLER–W. STENGER] Freiburg–Basel–Wien 1981) 173-178.

(35) See e.g. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, 182; WILLIAMS, *A Commentary*, 182; ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 232; G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (THKNT 5; Berlin ²1984) 204; P. A. PAULO, *Le problème ecclésial des Actes à la lumière de deux Prophéties d'Amos* (Paris 1985) 79.

elsewhere I have tried to show that precisely by connecting this reference with Amos 9,12, Luke also had those verses in mind which follow immediately after Isa 45,21 in the original context (36). For the present, however, it is sufficient to ascertain that Luke makes Isa 45,18-25 play a part in the two places in Acts where the seeking of God / the Lord is dealt with explicitly. Since Isa 55,6-11 starts with the summons to seek God (Ζητήσατε τὸν θεόν) and ends with a verse that in substance and in vocabulary resembles Isa 45,23 it is reasonable to assume that Luke did not fail to notice the analogy between Isa 55,10-11 and 45,23. He regarded the "words" of God in Isa 45,23-25, which are gratifying to the Gentiles, as the content of God's irrepressible "word" in Isa 55,11.

This view is borne out by the second element, specifying the "sure blessings of David" in Acts 13,38-39: "by him" (i.e. Jesus) "everyone (πᾶς) who believes is justified (δικαιοῦται)". A universal (37) justification is found in Isa 45,23-25 as well: after the bowing of "every knee" (πᾶν γόνυ) and the swearing of "every tongue" (πᾶσα γλῶσσα) the preceding verses are concluded in v. 25a: "by the Lord they will be justified (ἀπὸ κυρίου δικαιωθήσονται)". These last words are no longer stated in direct speech like the words God spoke to the nations in 45,18-24 but they appear to be said by the prophet. Because v. 25b deals with the glorification of the descendants of Israel, Luke might have taken the clause in v. 25a to be a summary of God's invitation to the nations. Acts 13,38-39 also reflects in another way that Luke did perceive the close relationship between Isa 55,10-11 and 45,23-25. The forgiveness of sins in v. 38 is restricted to Israel (ὑμῖν) on account of Isa 55,7d, which occurs in a context of God's people returning from exile, whereas the justification in 13,39 is universally applied to "everyone who believes" since in Isa 45,23-25 the Gentile nations are addressed.

(36) "An Explanation of Acts 15.6-21 in the Light of Deuteronomy 4.29-35 (LXX)", *JSNT* 46 (1992) 81-84.

(37) The wording "everyone that believes" is found in the plural in Acts 2,44 in a reference to the believing Jews in Jerusalem. That this terminology is not confined to the Jews only is evident from its occurrence in 10,43 as well, in Peter's speech in the house of the Gentile centurion Cornelius. Also in 13,39 God-fearing Gentiles form part of the audience of the address in 13,16-41 (cf. 13,16.26). Each one of those present, whether they observe the law or not, Jew and Gentile alike, are justified if they believe.

One further observation is important. The intertwining of Isa 55,10-11 with 45,23-25 has its effect on Luke's interpretation of Isa 55,6-11. The summons to renounce one's ways and designs (and to return to the Lord) in 55,7 are motivated in vv. 8-9 by the contrast between the limited and short-sighted thoughts and ways of man over against the sky-high lofty plans and thoughts of the Lord. The superiority of God's thinking and his will is subsequently presented — in a comparison drawn from nature (v. 10) — as being evident in the absolute efficiency of God's word which always reaches its goal (v. 11). By giving a meaning to this "word" in 55,11 against the background of Isa 45,23-25 Luke looks upon the main contrast between human and divine will and thinking (vv. 8-9) as lying in the realization of God's steadfast intention that all nations will recognize him as Lord and will be justified. In the following pages it will become clear that the antithesis between human and divine planning being applied precisely to the inclusion of the Gentiles turns out to be predominant in Luke's interpretation of the original contexts of the next quotations in Acts 13 as well (Hab 1,1-11 and Isa 49,1-6). Moreover, it will be argued that it is exactly this interpretation of Isa 55,6-11 as the irreversible proclamation of universal invitation and justification that accounts for the presence of the Habakkuk quotation in Acts 13,41.

III. Habakkuk 1,1-11 (cf. Hab 1,5 in Acts 13,41)

In Acts 13,40-41 the speech ends with a second οὖν in an admonition which has the character of a threat. The quotation is adopted from the first reply of God (Hab 1,5-11) to the complaint of Habakkuk (1,1-4), which probably describes the religious and moral abuses in Judah while king Jehoiakim (608-598) was in power ([38]). Because in Hab 1,12 a new passage starts in which God is addressed

([38]) For the exegesis of Hab 1,1-11 — as far as is relevant for the LXX version — we used A. S. VAN DER WOUDE, *Habakuk-Zefanja* (De prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1978) 9-26; A. WEISER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten.* I: Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24; Göttingen [5]1967) 27-34; D. DEDEN, *De Kleine Profeten* (BOT; Roermond 1953) 257-260; W. RUDOLPH, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja* (KAT 13/3; Gütersloh 1975) 200-208; J. D. W. WATTS, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah, Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (The Cambridge Bible Commentary; Cambridge 1975) 121-128.

again, vv. 1-11 are considered as one coherent unit to which attention will be here paid in so far as this pericope is relevant for the interpretation of Acts 13:

1. The burden, which the prophet Ambacum saw.
2. How long. O Lord, shall I cry and will you not hear? (How long) shall I, while being injured (ἀδικούμενος), cry out to you and will you not save?
3. Why did you show me troubles and griefs, to look upon misery and ungodliness? Before me a trial is held, and the judge receives (a reward).
4. a. Therefore the law is thwarted and judgment does not come forth effectually,
   b. because the ungodly one oppresses the righteous one:
   c. therefore judgment will come out perverted.
5. Behold, you despisers (οἱ καταφρονηταί), and look (καὶ ἐπιβλέψατε) and be greatly amazed (θαυμάσατε θαυμάσια) and vanish (ἀφανίσθητε), for I work a work (ἔργον) in your days, which you will never believe if one declares (ἐκδιηγῆται) it to you.
6. Because, behold, I arouse (the Chaldeans) the warriors (39), the bitter and hasty nation (ἔθνος) that marches upon the breadth of the earth to inherit tents not its own:
7. it (40) is terrible and famous, from itself shall come forth its judgment (41), and its dignity (burden) shall come out of itself...

The subsequent verses mention the high capacity of their horses and horsemen (v. 8), the destruction of the ungodly men and their captivity (v. 9), the kings and rulers being at the mercy of these fighters and the insufficiency of the fortresses (v. 10). After the description of the violence and terror the pericope concludes as follows:

11. Then it shall change its spirit (μεταβαλεῖ τὸ πνεῦμα) and it shall pass through and it will make atonement (saying): this strength (belongs) to my god.

(39) We follow the editor of the Septuagint in the Göttingen series, who holds τοὺς μαχητάς to be the original text (cf. J. ZIEGLER, *Duodecim prophetae*). However, RUDOLPH, *Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja*, 203-204, considers this designation as a later interpretation of the original occurrence "The Chaldaeans".

(40) Referring back to ἔθνος the LXX does not stick to the neuter gender.

(41) They do as they please, establishing their own law (without the Torah; cf. v. 4).

The singular ἀδικούμενος shows the LXX translator (42) interprets the injustice as being inflicted upon the prophet himself. He is obviously not complaining for the first time (Ἕως τίνος in v. 2) of the misery his compatriots bring upon him. He asks why (ἵνα τί in v. 3) God does not intervene and allows that harm and grief are suffered. People do not take seriously their responsibility to act socially and justly: the judge accepts bribes. The prophet concludes his complaint with διὰ τοῦτο (v. 4a) to summarize the cause of these abuses: because the ungodly one overpowers the righteous one (v. 4b) the law cannot warrant a just treatment (v. 4a), which results in the perverted justice of the strongest (v. 4c). When the law keeps silent the innocent falls victim to unjust judgment. In v. 5 God addresses the oppressors, the despisers (43), who harass their own people and do not believe that God is able to procure justice for the righteous. In this verse the amazement rather than the harsh fate that will hit them is stressed. The Lord announces that they will live to see the unbelievable in their days, something which will astonish them and which they did not expect from God. The subsequent lines show that it concerns the action of a formidable and strong Gentile nation (ἔθνος) for which solely its own laws are decisive and which is bent on violence. After a description of the horrors, however, a totally different picture of this nation is presented only in the LXX version (44): a sudden change of

(42) In the MT the prophet cries "violence" which may suggest that more than one person is being attacked; cf. also 1,5: "Look (*reʾû*) among the nations, and see (*wehabîṭû*) ...". This clause, showing God as answering to a plurality of persons, may indicate that the complaint of Habakkuk does not relate to injustice, done to the prophet himself or to himself only.

(43) In the Hab 1,5 (MT) the victims are summoned to look "among the nations (*baggôyîm*)". The occurrence of οἱ καταφρονηταί ("despisers") in the LXX can be explained if the translator read *bôgedîm* ("wrongdoers") instead of *baggôyîm* ("among the nations"). This translation is probably due to the influence of Hab 1,13 and 2,5, where the participle of the verb *bāgad* (in plural and singular form, respectively) is found.

(44) This verse in the MT has been a problem for many interpreters. A literal translation of the first half reads: "Then a spirit passed by and so he went on". The rendering of the LXX, which takes this verse to indicate a radical change in the mentality of the cruel conquerors, does not do justice to the context because this would make the subsequent objection of the prophet (1,12-17) superfluous. There the question is asked why the holy and righteous God should have exactly these robbers, who are no better than their victims, bring about punishment. Maybe the LXX has opted for this

disposition, penance and its confession that its power derived from God.

In Acts 13,41 Luke changed the quotation from Hab 1,5 LXX (45) somewhat. Many scholars have especially tried to answer the question why Luke interpolated the word "work" into its conclusion: "(Behold, you despisers, and be amazed and vanish, for I work a work in your days), *a work* (ἔργον) which you will never believe if one declares (ἐκδιηγῆται) it to you". This repetition, giving extra weight to the "work" occurring in Habakkuk's text, has been inserted purposely. In Acts the singular ἔργον is found more than once (5,38; 13,2; 14,26; 15,38). Because in these places, apart from 5,38 to which we will return later, the ἔργον each time indicates the mission to the Gentiles, Luke's duplication of this term in the Habakkuk quotation is meant to stress the same point: the astonishment about God's work has to do with the mission to the Gentiles (46). There is an additional reason for this supposition. Apart from its presence in this quotation the verb ἐκδιηγέομαι only occurs in Luke-Acts (and in the whole of the NT for that matter) in Acts 15,3 with the success of the mission to the Gentiles as its object. Barnabas and Paul travel through Phoenicia and Samaria and give great joy to all the brethren by "reporting the conversion of the Gentiles (ἐκδιηγούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν)".

In view of the original version of Hab 1,5 the action of the "warriors" in vv. 6-11 must have been quite amazing politically but especially religiously at the time of the prophet. The additional

---

translation in order to eliminate and to reverse the offensive character of 1,6-11; cf. DEDEN, *De Kleine Profeten*, 260.

(45) "Auch in diesem Zitat ist ganz sicher die LXX benutzt und nur sie; ...", HOLTZ, *Untersuchungen*, 19. According to Holtz the absence of the second verb καὶ ἐπιβλέψατε and of the accusative θαυμάσια is due to Luke's redaction and can be explained from his endeavour to abridge. He suggests that the alteration of διότι into ὅτι — and probably the occurrence of the personal pronoun ὑμῖν at the end of the quotation as well — cannot be attributed to Luke but did occur in his version of the LXX. The other variations, the inversion of ἐγώ after ἐργάζομαι and the repetition of ἔργον, cannot be inferred from a deviant LXX-version: "Sie scheinen vielmehr stilistische Besserungen zu sein ..." (HOLTZ, *Untersuchungen*, 20).

(46) E.g. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 208; HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, 355; U. WILCKENS, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (WMANT 5; Neukirchen ³1974) 52.

"terminus technicus" ([47]) ἔργον in the quotation in Acts, however, shows that for Luke the unexpected intervention of God refers to the conversion of the Gentiles ([48]). He connects Hab 1,5 with 1,11. The emphasis on the astonishment in Hab 1,5 at God's work is not related to the events as described in vv. 6-10, being the arrival of the all destroying fighters initiated by God, but to the incident in v. 11: the sudden change in mentality of this nation. This interweaving, however, not only transforms the content of the ἔργον in v. 5 but also the meaning of v. 11: the conversion of the Gentiles does not emanate from the Gentiles themselves but forms part of God's work. In this context it becomes clear why Luke introduces the quotation with an admonition in Acts 13,40, meant for those who do not "believe" (13,39), the despisers (13,41). For him the vanishing (ἀφανίσθητε), which is maintained in the quotation from Hab 1,5, is the summary of God's punishment in Hab 1,6-10. This penalty is not dwelt upon so much as in Habakkuk but it implies the same: God's work for the Gentiles results in the disappearance of Israel.

The way Luke interprets the Habakkuk pericope links up with the suggestion, proposed above, that he conceived of Isa 55,6-11 in the light of Isa 45,23-25. Just as he makes the astonishment of men refer to God's "work" aimed at the conversion of the Gentiles, so in Isa 55,6-11 he probably applied the contrast between the expectations of men and the superiority of God's decisions (βουλάς / ὁδούς) to the inclusion of the Gentiles with the aid of Isa 45,23-25. This opinion is corroborated by the occurrence of the words βουλή, and ἔργον. In Isa 55,6-11 God's "designs" and "ways" are mentioned as being elevated above men as far as the heavens are

([47]) "Gerade der absolute Gebrauch dieses Substantivs weist darauf hin, dass es im Zusammenhang mit der paulinischen Mission als ein terminus technicus zu betrachten ist"; so BUSS, *Die Missionspredigt*, 133.

([48]) In Luke's time the book of Habakkuk formed part of the Bible and it is quite possible that he did not share the surprise, described there, at the punishment of the despisers. For elsewhere too in Scripture conquerors are mentioned, which as a tool of God's wrath, serve to strike an enemy, a people or Israel. It was a traditional motif (cf. Isa 5,26-29; 13,17-18; Jer 5,15-17; 6,4-6.22-23; Ezek 23,23-24; 28,7; Nah 2,4-5; 3,2-3). He was probably more astonished at the unique statement in v. 11: the return of this violent people to the Lord. The place of this verse may have attracted Luke's attention as well because it does not fit into the context (see above, n. 44).

above the earth whereas in Hab 1,5 the reference is to God's work at which men are surprised. The terms "counsel / design" and "work" are used in Acts 5,38-39 to indicate the gathering of the followers of Jesus. Gamaliel in his speech (5,35-39) reminds the Sanhedrin of Theudas and Judas the Galilean who were able to assemble many adherents, but who afterwards were killed, their votaries scattered and dispersed. These events cause him to advise the Sanhedrin to leave Peter and the apostles in peace "for if this counsel (ἡ βουλὴ αὕτη) or this work (τὸ ἔργον τοῦτο) is of men (ἐξ ἀνθρώπων), it will fail; but if it is of God (ἐκ Θεοῦ) you will not be able to overthrow them. You might even be found to oppose God".

In the light of Acts 5,36-37 (Theudas and Judas assembling their adherents) it is clear that with this terminology Luke aims at the gathering of the followers of Jesus (49). The βουλή and ἔργον of God — as opposed to those of men — are considered the decisive criterion for the validity of bringing together believers from Israel. In this perpective Isa 55,6-11 (βουλαί / ὁδοί) and Hab 1,5 (ἔργον) belong together as a guarantee of God's irrevocable and lofty design to give the Gentiles access to salvation. Luke's view that the wordings βουλή / βουλαί and ἔργον are not only applicable to God's definite election of the first Christian congregation but to that of all nations as well was probably a crucial criterion for him to combine the quotation from Isa 55 with the one from Hab 1. In both texts and without essentially changing them he discovered a contrast between the irreversible realisation of God's plan to include the Gentiles and the incomprehension of men.

(49) The term βουλή combined with another noun is also found elsewhere in Acts as a reference to God's fixed resolution regarding Jesus' death. In 2,23 and 4,28, respectively, men are the instrument both of his definite "counsel and foreknowledge" (βουλῇ καὶ προγνώσει) in extraditing and killing Jesus and of whatever "your" (= God's) "hand and counsel" (ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλή) had predestined to take place. With a similar combination of words it says in Luke 23,51 that Joseph of Arimathea, a member of the Sanhedrin, could not agree with the actions and decisions of the council which had caused the condemnation and crucifixion of Jesus: he "had not consented to their counsel (βουλῇ) and deed (πράξει)". In Gamaliel's address, however, the βουλή and ἔργον of man are unambiguously said to be opposed to those of God. Moreover, this word combination is not related to the liquidation of Jesus.

One question remains to be answered. From what facts did Luke infer that the realization of God's "work" in "your days" was to happen in his own time? Why was the threat for Israel in this quotation as topical for his generation as the salvific promises of forgiveness and justification from Isa 55,6-11 (and 45,23-25)? While in Acts 13,35-37 Luke attempts to demonstrate that his quotation from Isa 55,3 (and consequently its context) applies to Jesus' immortality after his resurrection, the quotation from Hab 1,5 seems to appear out of the blue. In order to show that this is not the case, it is necessary to go into the verse that in the original context precedes the quotation: "Therefore the law is thwarted and judgment does not come forth effectually, because the ungodly one oppresses the righteous one (ὅτι ἀσεβὴς καταδυναστεύει τὸν δίκαιον)..." (1,4a-b). When the righteous are ill-treated violence replaces justice. In Luke-Acts the adjective "righteous" (δίκαιος) and the noun "righteous one" (ὁ δίκαιος) is applied to the suffering and persecuted Jesus ([50]). This emerges in the confession of the centurion beneath the cross in Luke 23,47: "Certainly this man was (a) righteous (one) (δίκαιος ἦν)". The term "(a) righteous (one)" is substituted for the predicate "the Son of God" from Matt 27,54 and Mark 15,39 ([51]). In Acts 3,14 the murderer Barabbas is set against the "righteous one": "But you denied the holy and righteous one (δίκαιον), and asked for a murderer to be granted to you". In Acts 22,1-21 Paul, addressing the people, mentions his Damascus vision. What in the two remaining reports of this incident is said to Paul by Jesus himself (cf. 9,15.17 and 26,16-18) is stated here in a different wording by the pious Jew Ananias: "The God of our fathers appointed you to know his will, to see the just one (τὸν δίκαιον) and to hear a voice from his mouth; for you will be a

([50]) See L. RUPPERT, *Jesus als der leidende Gerechte?* Der Weg Jesu im Lichte eines alt- und zwischentestamentlichen Motivs (SBS 59; Stuttgart 1972) 47-48 and n. 17.

([51]) "Im NT wird *Jesus* vor allem im Hinblick auf seine Passion als δίκαιος bezeichnet. Dies tun nicht nur spätere (red.) Aussagen wie Mt 27,19 (27,24 v.l.); Lk 23,47, die Jesus eher im moralischen Sinn als den unschuldig Verurteilten kennzeichnen, sondern auch von älterer christologischer Terminologie bestimmte Formulierungen der Apg: ...", G. SCHNEIDER, "δίκαιος", *EWNT* I, 783; cf. also the acknowledgement of Jesus' innocence in this same Antiochian speech (Acts 13,28).

witness for him to all men..." (22,14-15a)([52]). From the preceding v. 8 it is obvious that the term "righteous one" refers to Jesus as the "persecuted one": "I am Jesus of Nazareth whom you are persecuting".

In the light of these places it is quite possible that Luke identified the "righteous one" from Hab 1,4 (cf. 1,13) with Jesus([53]). Since a just sentence was not passed the Torah has lost the force of law and, so Hab 1,4c continues, "therefore judgment (τὸ κρίμα) will come out perverted". In Luke-Acts the word κρίμα occurs as a "future judgment" of God (Acts 24,25) but also as the infliction of the punishments on Jesus in the crucifixion (Luke 23,40) and in the death penalty (Luke 24,20). The complaint of Hab 1,4 is reflected in the situation of Acts 13,27-28, in which the prosecution and execution of the righteous Jesus results in a perversion of justice:

([52]) In conformity with Luke's interpretation of Isa 55,1-13 and Hab 1,5-11 God's will and a world-wide mission are closely connected with one another here as well.

Also the following is of interest here. The verb δικαιόω is rather frequent in Luke-Acts (cf. Luke 7,29.35; 10,29; 16,15; 18,14; Acts 13,38.39) but only in Luke 18,14 is it found with a similar meaning as in Acts 13,38-39. In the story of the Pharisee and the tax-collector (Luke 18,9-14), the latter, conscious of his unworthiness before God, does not venture to raise his eyes, beats upon his chest and says: "God, be merciful (ἱλάσθητί) to me a sinner" (13). Then Jesus declares in v. 14a that this man "went down to his house justified (δεδικαιωμένος) rather than the other" (the Pharisee). The tax-collector was well aware of the real sinfulness of his life and begged for God's mercy. It is interesting to see that the verb ἱλάσκομαι is not found elsewhere in Luke-Acts (and only once in the NT as a whole, in Heb 2,17) but occurs in a compound in Hab 1,11. After its crimes and violations the people of conquerors will change its spirit "and make an atonement (ἐξιλάσεται) (saying): this strength (belongs) to my God". Maybe Luke's complementary understanding of Hab 1,1-11 and Isa 55,6-11 (and 45,18-25), where all nations will be justified (δικαιωθήσονται) by the Lord, underlies the occurrence of δικαιόω in Luke 18,14a as a result of asking for mercy (ἱλάσθητί).

([53]) Cf. Acts 7,52 as well, which we will return to below (n. 67). In the community of Qumran a similar procedure of interpretation is found: the "righteous one" is interpreted as the "Righteous Teacher" in 1QpHab 1,13-14 (= Hab 1,4) and 5,10-12 (= Hab 1,13); cf. W.H. BROWNLEE, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (SBLMS 24; Missoula, MT 1979) 45-50, 91-98. See also H. FELTES, *Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab)*. Eine Studie zum frühen jüdischen Midrasch (FzB 58; Würzburg 1986) 43-47.

> For those who live in Jerusalem and their rulers, because they did not recognise him nor understand the utterances of the prophets which are read every sabbath, fulfilled these by condemning (κρίναντες) him. Though they could charge him with nothing deserving death, yet they asked Pilate to have him killed.

IV. Isaiah 49,1-6 (cf. Isa 49,6d in Acts 13,47)

After the speech in Acts 13,16-41 Paul and Barnabas were asked to explain their message more precisely on the next sabbath. However, there were also Jews and God-fearing proselytes who did not want to wait so long and joined the apostles after the gathering in the synagogue (v. 43). A week later, on the next sabbath, "almost the whole city gathered together" (v. 44). This phrase suggests that the audience is not made up of Jews and God-fearing people alone, as was the case at the address in 13, 16-41, but that a large number of Gentiles was present as well, which is confirmed in vv. 46-48. Jealousy and resistance on the part of "the" Jews — in spite of the information in v. 43 a collective opposition is mentioned — ends in the announcement of Paul and Barnabas that they would turn to the Gentiles. The extension of salvation towards the Gentile nations, however, is not simply an accidental result of the rejection by "the" Jews but is taken to be the execution of a task formulated in Scripture: "For so the Lord has commanded us (ἐντέταλται ἡμῖν) saying: 'I have set you to be a light for the Gentiles, that you should bring salvation to the end of the earth'" (v. 47).

The concentric structure of the scene that presents the address on the next sabbath (Acts 13,44-52) shows that it is especially the transition of the Gospel being preached to the Gentiles which is emphasized. The wording of the actual announcement and the quotation from Isa 49,6d in Acts 13,46d-47 is enclosed in the account of the attitude of "the" Jews on the one hand (vv. 45-46) and that of the Gentiles (vv. 48-49) on the other. These reports again are surrounded by two events: the gathering of almost the whole city to listen to Paul and Barnabas in v. 44 and the latter's persecution and expulsion from the city in v. 50 ([54]). Before going into the function of the quotation in 13,47 we must first have a look at the original context here as well.

([54]) For more details, see O'Toole, "Christ's Resurrection", 370-371; cf. also Pesch, *Die Apostelgeschichte*, 45.

Isa 49,1-6 [55] displays a close connection with the preceding chapter in which a new event is heralded: now that the fall of Babylon (cf. Isa 47) is a fact God's people are summoned to leave that nation and to proclaim God's deed of salvation to the end of the earth (48,20). The wording in 48,21 is reminiscent of the Exodus: on the journey to their country they will receive from God the same protection as during their first desert journey. For the "ungodly ones" (ἀσεβέσι), so v. 22 states, no joy is reserved. The term "ungodly" probably refers to those who refuse to leave. Since Israel was brought to Babylon on account of its sins, the way home has to coincide with the return to God. In Second Isaiah the geographical aspect of the way to Jerusalem also has the meaning of a life directed towards God, of doing justice [56]. In Isa 49,1 the second of the so-called "Servant Songs" starts (cf. 42,1-4; 50,4-9; 52,13-53,12). The servant carries the summons of 48,20 into effect and addresses the nations. After a request to listen he introduces his message, which is not expressed before v. 6, with a vocabulary referring to the distant future: "After a long time it shall come to pass, says the Lord..." (v. 1b). However, first of all God's dealing with the servant in former days (vv. 1c-2) and his giving to him the name of "Israel" on the occasion of his appointment (v. 3) are mentioned. The text continues as follows:

4. And I said: I have laboured in vain and I have given my strength for vanity and for nothing: therefore the judgment on me is with the Lord and my labour before my God.
5. a. and now (καὶ νῦν), thus says the Lord who formed me from the womb to be his own servant,
   b. to gather Jacob and Israel to him:
   c. I shall be gathered and glorified before the Lord, and my God shall be my strength.

(55) We limit ourselves to these verses because in vv. 1-6 (LXX) the "servant" addresses the Gentile nations whereas vv. 7.8-9a present God addressing the whole people of Israel.

For the exegesis of this pericope, as far the MT is concerned, see e.g.: W. A. M. BEUKEN, *Jesaja. Deel II A* (De Prediking van het Oude Testament; Nijkerk 1979) 277-305 (= Isa 48) and *Jesaja. Deel II B*, 9-44 (= Isa 49,1-12); WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 158-175; SCHOORS, *Jesaja*, 300-304; NORTH, *The Second Isaiah*, 185-193; GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, 39-47.

(56) See BEUKEN, *Jesaja. Deel II A*, 298-299, 301 and 304-305.

6. a. and he said to me:
   b. It is a great thing for you to be called my servant to raise the tribes of Jacob
   c. and to turn back the dispersion of Israel:
   d. Behold (ἰδού), I have set you to be a light for the Gentiles, that you may bring salvation to the end of the earth.

According to v. 4 the outcome of the task set him was disappointing for the servant. In his opinion he had failed to fulfil the mandate which is mentioned in v. 5b and 6b-c: to bring about the return of Israel to its country and thus to God. Because some of the people, probably the ungodly of 48,22, did not undertake the exodus, Israel did not return to God as a whole (57). V. 5 prepares the reader for God's new commission to the servant (καὶ νῦν), which is not stated before v. 6d: his former task, which on the face of it was unsuccessful, is now extended to the end of the earth (6d). Contrary to the MT the LXX version personalizes the salvation and identifies it with the servant: "Behold, I have set you (σε) to be a light...". Because the LXX translator in line with v. 3 but contrary to the MT sticks to a collective interpretation of the servant (58), salvation, in fact, is brought about by Israel.

Although in his own opinion the servant had failed, the greater mandate in v. 6d implies that God did not consider his first mission unsuccessful. As in Isa 55 and in Hab 1 an antithesis between the thinking/doing of men and that of God is found here as well, emphasized even more by the structure of the text. Vv. 3-4 do not say anything about the content of the initial task and details are not stated until vv. 5-6, just before the new task. This way the contrast is highlighted between the first mandate, which by standards of men was fruitless, and the new greater task (59) as a certificate of God's approval. Although one would expect nothing but the opposite after the apparent failure of his mission, the servant plays a central part in God's salvific resolution concerning the Gentiles.

Apart from the omitted "behold" (ἰδού) the quotation from Isa 49,6d in Acts 13,47b is in accordance with the LXX

(57) BEUKEN, *Jesaja. Deel II B*, 18-20.

(58) This is obvious from the clause in v. 5c: "I" (i.e. Jacob and Israel) "shall be gathered...".

(59) BEUKEN, *Jesaja. Deel II B*, 21; cf. also WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 170.

version (60). In Luke's opinion the mission to the Gentiles, with respect to which the servant is instructed, forms part of the ministry of the risen Lord. This is evident from allusions to Isa 49,6d elsewhere in Luke-Acts. In Acts 26,23 Paul declares before King Agrippa that the Messiah "by being the first to rise from the dead, would proclaim light (φῶς μέλλει καταγγέλλειν) both to the people and to the Gentiles". Luke 2,32 presents Jesus as "a light for revelation to the Gentiles (φῶς... ἐθνῶν)" and in the reports about the Damascus event the "light" motif is connected with Jesus, who appeared to Paul as the resurrected and glorified one (Acts 9,3 and 22,6.11) (61). However, in view of the introductory clause "For so the Lord has commanded us (ἐντέταλται ἡμῖν)" in Acts 13,47a the quotation from Isa 49,6d relates to Paul and Barnabas. They perform the mission of the risen one (62). It is clear, then, that for

(60) As rendered in the Göttingen series; cf. *Isaias* (ed. J. ZIEGLER) (Göttinger LXX 14; Göttingen ²1967). See also HOLTZ, *Untersuchungen*, 33: "Nur die A-Gruppe (A-Q-26-86-106-710) hat den ursprünglichen LXX-Text rein bewahrt. Ein solcher Text hat offenbar auch Lukas vorgelegen, der ihn genau wiedergibt, wobei er das Zitat erst nach dem ἰδού beginnen lässt, ...". This missing ἰδού in v. 6d is reflected in Acts 13,46 (end): "behold (ἰδού), we turn to the Gentiles"; cf. also Acts 13,40 where the βλέπετε in the introduction reflects the ἐπιβλέψατε in Hab 1,5 which is missing in the quotation in Acts 13,41.

(61) Cf. BUSS, *Die Missionspredigt*, 139; GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur*, 175. Also the motif of "salvation" from Isa 49,6d seems to have been attributed to Jesus. When in the context of the quotation Luke designates Jesus as "saviour" (σωτήρ in Acts 13,23; cf. 13,32-33) and in 13,26 combines the message of "salvation" (σωτηρία; cf. 4,12) with the kerygma about Jesus in the subsequent verses he probably related the proclamation of salvation in Isa 49,6d to the risen Lord as well.

Maybe the LXX version of Isa 49,1-6 gave Luke reason to suppose that the title "servant" in Isa 49,6 does not refer to Israel. The wordings "from my mother's womb" (49,1) and "my mouth" (49,2) seem to indicate an individual (WESTERMANN, *Das Buch Jesaja*, 169). Moreover, the LXX translator has not been entirely successful in sticking to his collective interpretation of the servant. In v. 5 the servant is isolated from Jacob and Israel because he is charged there to go and gather them.

(62) See J. DUPONT, "Je t'ai établi lumière des nations (Ac 13,14.43-52)", *Nouvelles Études sur les Actes des Apôtres* (LD 118; Paris 1984) 348; published previously in *Quatrième Dimanche de Pâques* (ASeign II/25; Paris 1969) 19-24; WHITE, *Prophétie et Prédication*, 408-409; F.F. BRUCE, "Paul's Use of the Old Testament in Acts", *Tradition and Interpretation in the New Testament* (FS E.E. Ellis; [ed.

Luke this quotation has an immediate bearing on the mission to the Gentiles after the raising of Jesus. By sending witnesses, the Lord continues his task (cf. also Luke 24,47 and Acts 1,8). Since the Damascus vision the reader of Acts knows that it was Paul's express task to carry the name of the Lord before the Gentiles (9,15). Up to Acts 13, however, Paul did not yet put this task into effect (63) and it is only in Pisidian Antioch that he and Barnabas address the Gentiles for the first time (13,46-47). Their situation is nevertheless analogous to the position of the servant in Isa 49,1-6 (64). Just as the servant failed to bring back to God the whole of Israel, so the apostles meet with opposition from "the" Jews. Both find themselves in difficult circumstances and it is here that Luke actualizes the verse from Isa 49,6d. In the greater mandate of the servant the preachers perceive a divine command, explicitly addressed to themselves (ἐντέταλται ἡμῖν).

Conclusion

In each of the three texts, Isa 55,1-13, Hab 1,1-11 and Isa 49,1-6, God's intentions with respect to the Gentiles emerge. Although the inclusion of the uncircumcised in the community of Israel was problematic in itself, it was, now that Jesus had been raised from the dead, part of God's will (65), as Scripture said. In

---

G. F. HAWTHORNE–O. BETZ] Grand Rapids–Tübingen 1987) 73; PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 46. This is also indicated in a passage we already quoted in another connection: "The God of our fathers appointed you to know his will (θέλημα), to see the just one (τὸν δίκαιον) and to hear a voice from his mouth; for you will be a witness for him to all men..." (Acts 22,14-15a). Paul is charged to be a witness of the risen just one.

(63) He preached the Gospel in the synagogue (9,20-22; 13,5) and in the Christian community (11,26). The incident in Acts 13,6-12 cannot be taken as a proclamation of the Word to the Gentiles either, since the conversion of proconsul Sergius Paulus results from the conflict with the Jewish magician of Paphos.

(64) BUSS, *Die Missionspredigt*, 138-139; PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 46.

(65) That to Luke the motif of God's will was important in this speech can be derived from his rendering of God's testimony in Acts 13,22: "I have found in David the son of Jesse a man after my heart, who will do all my will (θελήματά)". This statement, consisting of several Scriptural references (Ps 88,21; 1 Sam 13,14 and Isa 44,28), is also found in 1 Clem

fact Luke reads the Scripture in the perspective of the kerygma about Jesus in Acts 13,27-33 to which verses Ps 2 is central. Just as the passion and death (Ps 2,1-2) and resurrection (Ps 2,7) of Jesus were announced in the shape of a drama being marked by the contrast between the thinking and acting of men on the one hand and that of God on the other, so he carefully chooses those "utterances of the prophets which are read every sabbath" (Acts 13,27) in which he discovers God's design in favour of the Gentiles in the form of a similar pattern of contrast.

In two of these texts, however, in Isa 55,6-11 and Hab 1,5-11, in which God's irreversible scheme with regard to the nations is expressed precisely in the combination of "counsel" and "work", Luke found completely different descriptions of Israel's fate. While he saw that in both of these the Gentiles were included, he came across a positive message for God's people in Isaiah but a negative one in Habakkuk. He therefore remonstrates with Israel upon two clearly distinct scenarios: either forgiveness of sins and justification (vv. 38-39 = Isa 55,6-11 and 45,23-25) or disappearance for the sake of the Gentile nations (vv. 40-41 = Hab 1,5-11). The realization of the former alternative depends upon whether or not Israel is accessible to God's salvific action, upon "believing" (πιστεύων: Acts 13,39; cf. Isa 55,7a-c) in the risen Lord (66). The scenario in

---

18,1 which would suggest that it was borrowed from a tradition common to Luke and Clement. It is interesting, however, to see that the third element in this divine testimony ("[who] will do all my will"), an almost literal quotation from Isa 44,28, is found only in Acts 13,22, whereas 1 Clem 18,1 has Ps 88,21b instead.

The same motif is found again in Acts 13,36: "For David, after he had served the counsel of God in his own generation (ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπερετήσας τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ), fell asleep,...". Because ἰδίᾳ γενεᾷ is a temporal dative (see above, n. 24) the participle ὑπερετήσας is related to τῇ τοῦ θεοῦ βουλῇ. For the distinction between θέλημα and βουλή: "θέλημα désignant concrètement «ce qui est voulu», le terme était en meilleure situation au v. 22, où il s'agit «d'accomplir les volontés» de Dieu; le v. 34" (v. 36 is probably meant) "parlant d'un «service», le terme βουλή convient mieux: le «service» s'adresse à Dieu en tant qu'il «veut» et prescrit une certaine conduite", DUPONT, "ΤΑ 'ΟΣΙΑ ΔΑΥΙΔ", 347, n. 39.

(66) Because the expression "by / in him (ἐν τούτῳ)" in 13,39 occurs in contradistinction to "by the law (ἐν νόμῳ)" in 13,38c, both being related to δικαιωθῆναι, the verb πιστεύω is used absolutely here. As in

Isaiah, however, prevails since Jesus is a descendant of David and the promise (Acts 13,23 and 32), the "sure blessings of David" (13,34), was made to Israel (cf. also Acts 3,25-26) (67).

---

many other places in Acts it concerns the belief in Jesus. At the same time, however, it also seems to refer to a believing acknowledgement of God's plan of salvation towards the Gentiles. This is indicated by the place of its negative rendering οὐ μὴ πιστεύσητε only two verses later in the Habbakuk quotation of 13,41. Precisely after the ἔργον, added here to refer to the mission to the Gentiles, the formulation οὐ μὴ πιστεύσητε occurs: "a work (ἔργον) you will never believe (οὐ μὴ πιστεύσητε) if one declares it to you".

(67) In this connection, Acts 13,38c-39 is important. Usually the content and vocabulary of this passage are ascribed to Luke's (partial) acquaintance with Paul's doctrine of justification: "and from everything from which you could not be justified (οὐκ ἠδυνήθητε... δικαιωθῆναι) by the law of Moses, everyone that believes is justified by him" (= Jesus). I think that in mentioning the inadequacy of the law Luke anticipates Hab 1. He has inserted this passage to oppose the idea that the prophecy of mischief from Hab 1,5-10 would still be valid if the scenario in Isa 55,6-11 (and 45,23-25) became a reality.

In order to show this we have to enter more fully into Acts 13,38c-39. V. 38c reflects the hopeless situation of Hab 1,1-4, the section in which God is strikingly absent: "How long, O Lord, shall I cry and will you not hear? (How long) shall I, while being injured (ἀδικούμενος), cry aloud to you and will you not save?" (1,2). It appears from 1,4 that the prophet Habakkuk looks upon the deplorable circumstances in which he finds himself as being caused by the conviction of the righteous one. Since Luke, as has been established above, probably identified the persecuted righteous one in Hab 1,4 with Jesus, he may have derived the inadequacy of the law in Hab 1,1-4 from Jesus' innocent suffering and death.

This view also occurs in the concluding polemical part of Stephen's speech in Acts 7,52-53: "Which of the prophets did not your fathers persecute? And they killed those who announced beforehand the coming of the righteous one (τοῦ δικαίου), of whom you have been now betrayers and murderers, you who received the law as delivered by angels and did not keep it". The persecution of the prophets and the betrayal and murder of the righteous demonstrate the incapacity to answer the expectations of the law. The oppression (cf. καταδυναστεύει in Hab 1,4b) of the righteous by the ungodly, heedless of the law, excludes every guarantee of justice being done. In Acts 13,38c Luke has the situation in Hab 1,1-4 in view which is presupposed in the quotation from Hab 1,5 in Acts 13,41. He declares the circumstances originating from the death of the innocent one (cf. Acts 13,27-29) and which in fact may result in the disappearance of Israel as being completely irrelevant if the prophecy from Isa 55,6-11 (and 45,23-25) is realized.

What does Isa 49,6d in Acts 13,47 add to the preceding quotations from Isa 55,3 and Hab 1,5? It is suggested frequently that the events in Acts 13,42-52, following upon Paul's address, bring about the realisation of the threat in Hab 1,5 (68): Israel did not believe and is consequently considered for the punishment. At first sight one might interpret Paul's statement, introducing the quotation from Isa 49,6d, as a final rejection of God's people in favour of the Gentiles: "It was necessary that the word of God should be spoken first to you. Since you thrust it from you, and judge yourselves unworthy of eternal life, behold, we turn to the Gentiles. (For so the Lord commanded us...)". Nevertheless it is noteworthy that in the account, given in Acts 13,42-52, it is not the prophecy of Habakkuk that is being actualized (for example in the destruction of Jerusalem; cf. Luke 19,42-44; 21,5-6.20-24; 23,28-32) but Isa 49. God's irreversible resolution on behalf of the Gentiles, so it turns out, comes into operation in quite a different way than the announcements made in Isa 55 and Hab 1 suggested.

Neither scenario plays a part in the succession of events after Paul's speech because his message is neither accepted nor turned down by the whole of Israel. According to Acts 13,15 the speech was a word of exhortation "for the people (πρὸς τὸν λαόν)" but the people were divided in their responses. Many Jews and proselytes listened to Paul and Barnabas (v. 43) whereas others declined their instruction (v. 45). A third scenario comes into force, the one of the servant who was not able to take back to God Israel and Jacob as a whole. At the same time Luke's quantitative exaggeration, as if the part of the people that do not believe were the whole of Israel ("the" Jews), reflects the pattern of contrast underlying his choice and interpretation of the LXX passages in the Antiochian speech and its aftermath. Whereas the collective reference indicates the seemingly desperate circumstances in which

(68) Cf. e.g. WHITE, *Prophétie et Prédication*, 415; ROLOFF, *Die Apostelgeschichte*, 209; PESCH, *Die Apostelgeschichte*, 46; GNILKA, *Die Verstockung Israels*, 147; WILCKENS, *Die Missionsreden*, 52; MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts*, 45.

the mission of Paul and Barnabas took place, it is the will of God, persevering in his superior plan of salvation, which is being realized (69).

Theological Faculty of Tilburg Univ.
Academielaan 9
5037 ET Tilburg
The Netherlands

Huub VAN DE SANDT

SOMMAIRE

En Ac 13,32-52 apparaissent un certain nombre de citations explicites de la LXX: Ps 2,7 (Ac 13,33); Is 55,3 (Ac 13,34); Ha 1,5 (Ac 13,41) et Is 49,6 (Ac 13,47). La question est de savoir pourquoi ce sont précisément ces textes qui ont été choisis. Pour résoudre le problème il faut examiner chaque citation dans l'ordre, son contexte original dans la LXX et les échos de ces contextes dans le livre des Actes. Pour le Ps 2, le contraste entre la vaine rébellion des nations et le pouvoir absolu de Dieu se reflète dans le rejet violent de Jésus et l'annulation de ce rejet par la résurrection de Jésus d'entre les morts (Ac 13,27-33). La principale conclusion de cet article est que Luc découvre en Is 55,1-13; Ha 1,1-11 et Is 49,1-6 l'intention divine de sauver les nations païennes. Dans chacun de ces passages de la LXX, ce dessein en faveur des nations est formulé selon un modèle qui correspond à celui du Ps 2, c'est-à-dire sous la forme d'un contraste entre la façon de penser et d'agir des hommes, d'une part, et celle de Dieu, de l'autre.

(69) I thank Hans Verhulst M.A. for correcting the English text of this paper.

ANIMADVERSIONES

Interprétations récentes et dimensions spécifiques du sacrifice *ḥaṭṭāt*

I

1. *La thèse de Jacob Milgrom: un sacrifice de purification*

Jacob Milgrom a commencé la publication d'un volumineux commentaire du Lévitique (1). Ce commentaire synthétise les nombreuses études du même auteur (2). La masse de recherches et de données rassemblées autour des textes cultuels de la Bible suscite l'admiration. Dans certains domaines, Milgrom innove. C'est le cas en particulier pour son interprétation des deux sacrifices expiatoires, le sacrifice «pour le péché», *ḥaṭṭāt* et celui «de réparation», *ʾāšām*.

Selon Milgrom, l'appellation «sacrifice pour le péché» est fausse, pour trois raisons: elle ne convient pas aux contextes; elle contredit la morphologie, et elle est étymologiquement impossible (253).

En effet, la *ḥaṭṭāt* est prescrite dans trois cas où il ne peut s'agir de péché: pour la femme qui a accouché d'un enfant (Lv 12), pour le *nazir* qui a touché un mort (Nb 6) et pour la dédicace d'un autel (Lv 8,15). Personne n'a péché dans ces trois cas. Le sacrifice ne peut donc avoir la fonction de pardonner des péchés.

En outre, le nom *ḥaṭṭāt* est dérivé du *piᶜel*. Or, celui-ci signifie partout: purifier, désinfecter, décontaminer. Les «eaux de ḥaṭṭāt» n'ont pas d'autre fonction que celle de la purification. Il faut donc interpréter ce sacrifice comme sacrifice de purification.

Précisons aussi avec Milgrom que cette purification concerne non les personnes, mais le sanctuaire. En effet, le sang, la substance purifiante, n'est appliqué qu'aux objets du sanctuaire et au sanctuaire lui-même (l'autel, Lv 8,15, le sanctuaire tout entier, au grand Jour des expiations, Lv 16,16-20; cf. pp. 254-256). Il s'ensuit que les transgressions d'interdictions par inad-

(1) J. MILGROM, *Leviticus 1-16*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 3; New York 1991).

(2) La bibliographie est donnée dans le commentaire du Lévitique (n. 1), pp. 103-108. Une collection d'articles est réunie dans le volume: J. MILGROM, *Studies in Cultic Theology and Terminology* (SJLA; Leiden 1983). En outre, les ouvrages cités ci-dessous complètent les données bibliographiques d'études anciennes et récentes sur la *ḥaṭṭāt*. N. KIUCHI, *The Purification Offering in the Priestly Literature, its Meaning and its Function* (JSOTSS 56; Sheffield 1987), suit partiellement Milgrom, mais s'en sépare dans le point important de la distinction entre impureté et péché qui sont les deux l'objets de l'action éliminatrice de la *ḥaṭṭāt*. En outre, pour Kiuchi, ce sacrifice ne purifie pas seulement les lieux et objets sacrés, mais aussi les personnes des prêtres.

vertance, qui doivent être «expiées», selon Lv 4, par une *ḥaṭṭāt*, sont des contaminations du sanctuaire. Il y faut en effet distinguer deux aspects: la faute par inadvertance elle-même et sa conséquence contaminatrice pour le sanctuaire. Or, la *ḥaṭṭāt* n'est pas nécessaire pour le pardon de la transgression en tant que telle, mais pour la purification du sanctuaire (256). Quant à la transgression involontaire, elle est pardonnée par le repentir intérieur de la personne fautive. Ce repentir intérieur est exprimé par la famille de mots formés à partir de la racine *ʾšm* (254, 256).

Selon Milgrom, ces mots ont deux significations, en dehors du culte, mais aussi dans le vocabulaire cultuel. La première: (être) fautif et coupable, porter la responsabilité de la faute, la deuxième: subir les conséquences et la rétribution de cette faute et responsabilité (339-345). Comme pour d'autres expressions du mal, les termes de la racine *ʾšm* signifient synthétiquement le péché et la conséquence du péché, la punition. Or, la punition du péché consiste, selon notre auteur, en un côté objectif: la sanction, et en un côté subjectif, l'angoisse de la personne consciente de sa faute, i.e. l'autopunition du coupable par le remords. Le verbe et le nom *ʾāšēm* signifient ainsi dans les textes cultuels «(se sentir) coupable», «éprouver la peur et la douleur d'une faute». Le nom *ʾāšām* signifie «réparation» ou «sacrifice de réparation».

Milgrom constate à juste titre que certains sacrifices *ḥaṭṭāt* sont nécessaires pour la purification: pour la femme qui a accouché, pour le *nazir* qui s'est rendu impur au contact d'un mort, pour l'autel à consacrer. Mais peut-on en conclure que tous ont cette finalité? N'est-il pas concevable qu'une catégorie sacrificielle ait plusieurs fonctions distinctes? Il y a des exemples pour montrer que tel est bien le cas: l'holocauste est expiatoire selon Lv 1,4, mais il est aussi objet d'un vœu, c'est-à-dire un hommage ou une action de grâce adressés à Dieu d'où tout aspect expiatoire est absent (Lv 22,18; Nu 15,3). Ou bien la *minḥa* pour le péché (i.e. une offrande de farine sans huile ni encens) en Lv 5,13 devient *ḥaṭṭāt* pour le pauvre, alors que la *minḥa* n'est jamais expiatoire (ou purificatrice) ailleurs. De même une colombe pour le pauvre est offerte en holocauste (Lv 5,10), à côté de l'autre offerte en *ḥaṭṭāt*, si bien que l'holocauste remplit ici la fonction de sacrifice pour la faute du pauvre.

Si la même catégorie sacrificielle peut servir deux fonctions différentes, rien ne nous oblige à supposer en Lv 4 la purification du sanctuaire, dont ce chapitre ne souffle mot. Par contre, la *ḥaṭṭāt* réconcilie ici expressément la faute involontaire commise contre une interdiction divine, comme le texte l'affirme quatre fois (Lv 4,2.13.22.27). Mais cela n'empêche pas une fonction purificatrice de la *ḥaṭṭāt* ailleurs, pour d'autres cas.

Lv 4 ne suggère pas non plus que le pardon de la transgression du commandement négatif résulte remords intérieur qui serait exprimé par le membre de phrase: *w*^{e}*ʾāšēm*, p. ex. en Lv 4,13.22.27, etc. Car dans tous les passages cultuels, cette expression donne un meilleur sens lorsqu'elle est comprise comme responsabilité: «si bien qu'il devient lié par la responsabilité». En Lv 5,17, ce sens donne: «il contracte une responsabilité et devra porter le châtiment» (*ʿāwôn*). Ce n'est pas une tautologie (343), mais deux aspects sont distingués dans la conséquence de la faute. La responsa-

bilité est d'abord encourue, et celle-ci devient le fondement du châtiment qui suivra — à moins que le coupable n'offre le sacrifice de réparation pour éviter cette sanction. Lv 5,23 exprime deux autres aspects de la faute: le coupable a commis le péché et encouru ainsi la responsabilité qui découle du péché comme une conséquence. C'est la même idée, formulée d'une autre manière qu'en 4,13.22.27: on pèche et, du coup, on devient obligé d'en porter la responsabilité. L'un est l'acte ponctuel, l'autre la conséquence durable qui en résulte. Les mêmes constatations valent pour Nb 5,5-7; Lv 5,2-4; 4,13s.22s.27s.

« Devenir responsable » n'exclut évidemment pas l'aspect subjectif, celui de la conscience que l'on en prend. Lv 4 et 5 le montrent. Car pour ces deux chapitres, la différence entre péchés conscients et inconscients joue un rôle important. Mais le *terme* ne signifie pas cet aspect. Sa signification est la donnée objective, consciente ou non, de la responsabilité résultant d'un acte négatif et fondant la suite négative du châtiment.

L'argument étymologique et morphologique tiré de la forme *ḥaṭṭāt*, dérivée du *piᶜel*, ne peut être invoqué. Car il est certain que *ḥaṭṭāt* signifie dans de nombreux passages non la purification, mais le péché. L'origine étymologique du mot ne l'a pas empêché d'avoir cette signification « péché ». Mais même cette dérivation est sujette à caution. On peut expliquer la forme d'une autre façon qui peut mieux rendre compte du sens « péché », que le mot possède effectivement, que lorsqu'on le fait dériver d'un *piᶜel* (3).

Ces remarques n'ôtent rien à la somme impressionnante d'informations que Milgrom a accumulée dans ses études sur le culte en Israël. Mais elles voudraient souligner la difficulté à déterminer le sens précis des termes liturgiques. Il n'est pas toujours aisé de distinguer la signification des termes de leur référence, à partir du contexte. Et pourtant cette distinction est essentielle. Car la détermination du sens des mots décidera de l'interprétation d'ensemble des rites et pratiques liturgiques.

2. *L'interprétation de Rolf Rendtorff: pardon des péchés en dehors du Jour des expiations*

Milgrom part de l'analyse de Lv 16,16-20 pour définir la *ḥaṭṭāt* comme purification et non comme pardon des péchés. C'est ici qu'il faut mentionner une autre interprétation, celle de Rendtorff.

Cet auteur vient de publier le troisième fascicule de son grand commentaire du Lévitique (4). Il y propose sa conception de la *ḥaṭṭāt*. Il la développe en dialogue avec Milgrom (220-221). Son argumentation est à la fois limpide et rigoureuse. Elle est basée sur l'observation des différentes formules employées par la couche sacerdotale. Rendtorff y insiste à juste titre par la remarque de principe: « le choix des termes qui parlent des rites

(3) H. BAUER – P. LEANDER, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testaments* (Hildesheim 1965 = Halle 1922) 477 p. ex.

(4) R. RENDTORFF, *Leviticus* (BKAT III,3; Neukirchen-Vluyn 1992). Il s'agit des pp. 161-240 (Lv 4–6,9).

prescrits et de la théologie des rites (est) fait avec grand soin dans les parties du Pentateuque qui leur sont consacrées» (217).

A cette lumière, un système gradué de la *ḥaṭṭāt* apparaît. Au sommet de cette graduation se situe Lv 16, le Jour des expiations (219-220). Lv 16,16-20 affirme la purification du sanctuaire entaché par les impuretés des Israélites (v. 16 début). Mais «les impuretés» qui y sont mentionnées sont suivies de l'expression «et de leurs péchés selon toutes leurs fautes». La conclusion du chapitre, vv. 29-34, montre à l'évidence que les Israélites sont purifiés de leurs péchés et que le sanctuaire est purifié de toutes les souillures des Israélites.

De tout cela Rendtorff tire la conclusion que «péché» et «souillure» se correspondent dans ce contexte (220). Le péché peut être appelé souillure, et le pardon du péché sera une purification. Mais cela ne veut pas dire que le «péché» soit la même chose que l'impureté. Il y a des impuretés qui ne sont pas des péchés. On ne peut pas faire de la purification du sanctuaire le but *unique* des sacrifices *ḥaṭṭāt* ni en Lv 16 ni partout ailleurs où ce sacrifice apparaît (5).

Un degré en dessous du Jour des expiations, Rendtorff voit les sacrifices *ḥaṭṭāt* en Lv 4–5,13; Nb 15,22-31. Ils ont la fonction de pardonner le péché. Ils sont caractérisés par une formule qu'ils sont pour ainsi dire seuls à posséder. A la fin de cette formule on trouve invariablement: «et il (lui) sera pardonné». Ce pardon est accordé aux péchés commis par inadvertance, entre deux Jours d'expiation. Car ceux-ci ne sont célébrés qu'une fois par an. Il faut donc procurer aux Israélites l'accès au pardon de telles fautes à d'autres occasions (221-222).

Après cette catégorie figure une troisième où la *ḥaṭṭāt* marque l'accomplissement d'une purification. L'expression: «et il (lui) sera pardonné» est absente du formulaire caractéristique de cette catégorie. La *ḥaṭṭāt* y est cumulée avec d'autres sacrifices. Sa fonction spécifique est ici selon Rendtorff la déclaration de la pureté recouvrée (222).

Finalement la *ḥaṭṭāt* fait partie de certaines célébrations régulières de l'année liturgique (222).

L'analyse des formulaires employés en connexion avec la *ḥaṭṭāt* et la différenciation de ce sacrifice selon plusieurs fonctions qu'il remplit rendent bien compte de la diversité des textes rituels relatifs à la *ḥaṭṭāt*, mieux que dans la théorie de Milgrom. Ce qu'il faut souligner, dans les deux conceptions d'ensemble, c'est que les textes qui traitent de la *ḥaṭṭāt*, en Lv et Nb, forment un système cohérent. Rendtorff appelle cette cohérence une «gradation à l'intérieur des textes sacerdotaux du Pentateuque» (220).

Pour Milgrom, le système a son axe dans l'idée des impuretés qui collent au sanctuaire au point de le rendre inapte à la présence divine, à moins qu'une intervention purificatrice, la *ḥaṭṭāt* précisément, n'en écarte la pollution et ne lui rende la pureté indispensable.

(5) Rendtorff refuse également l'argument philologique de Milgrom, étant donné le double sens indéniable de *ḥaṭṭāt*: l'acte fautif et le moyen pour ôter la faute. RENDTORFF, *Leviticus*, 221.

Dans le système de la *ḥaṭṭāt*, reconnu par les deux exégètes, un autre élément joue un grand rôle. C'est la part du volontaire ou de l'involontaire qui entre dans la faute. Rendtorff pense que ce sont seules les fautes involontaires que la *ḥaṭṭāt* pardonne, et il ajoute: « Le péché doit avoir été commis 'involontairement', c'est-à-dire sans intention. Cela n'est pas davantage précisé — les lois des sacrifices ne sont pas des textes juridiques » (223). Est-ce vrai? Est-il probable que dans une matière aussi importante que les péchés, la pensée israélite ait négligé ce qu'elle a précisé avec tant de subtilité dans les fautes commises contre des hommes, où elle a distingué de nombreux degrés du volontaire? (6) Puisque le péché affecte directement le rapport entre faute objective extérieure et conscience, vouloir intérieur, est-il vraisemblable que, en face de Dieu Lui-même, on se soit préoccupé moins du degré d'implication volontaire du sujet agissant que vis-à-vis des hommes? (7)

En 1992, Frank Crüsemann présentait de son côté une synthèse des textes sacerdotaux sur les sacrifices destinés au pardon, enrichie d'une abondante bibliographie et d'un excellent état de la question (8). Il suit les lignes de Rendtorff et discute judicieusement de nombreuses positions de Milgrom. Il ne distingue pas entre transgressions d'interdits en Lv 4 et les autres catégories de fautes figurant dans les autres textes sacerdotaux (9).

Avant de reprendre cette question, regardons une autre synthèse sur la *ḥaṭṭāt*, de date récente elle aussi (10).

3. *L'interprétation d'Alfred Marx: un sacrifice de séparation*

En passant en revue les occasions qui exigent la *ḥaṭṭāt*, Marx distingue quatre catégories d'occasions. En Israël on l'offre dans le cas de fautes involontaires (Lv 4–5,13), pour la purification de certaines impuretés (Lv 12; 15,2-15.25-30; 14: accouchement, certains écoulements corporels, lèpre), pour des consécrations (Nb 8; Ex 29 et Lv 8; Nb 6: lévites, prêtres et autel, *nazir*), et au cours de l'année liturgique dans des célébrations régulièrement récurrentes (29-36).

Marx en conclut: « Ce qui, en fait, apparaît comme le dénominateur commun aux différentes circonstances où est offert un *ḥaṭṭāt*, c'est la notion de passage » (37), soit du péché et de l'impureté à l'état d'innocence et de pureté, soit de l'état profane à la sainteté et, inversement à la fin du na-

(6) Qu'il me soit permis de renvoyer à l'analyse que j'en ai faite dans le Code de l'alliance: A. SCHENKER, *Versöhnung und Widerstand.* Bibeltheologische Untersuchung zum Strafen Gottes und der Menschen besonders im Licht von Exodus 21-22 (SBS 139; Stuttgart 1990) spécialement pp. 66-73.

(7) Une autre réserve concerne la traduction de *'āšēm* en Lv 5,1 par « prendre conscience de la faute commise ». Le terme peut signifier ici aussi: contracter la responsabilité (Haftung) pour la faute commise. L'élément cognitif de la prise de conscience est impliqué dans l'aveu mentionné au v. 5.

(8) F. CRÜSEMANN, *Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes* (München 1992) 360-374.

(9) Ibid., 365-366.

(10) A. MARX, « Sacrifice pour les péchés ou rite de passage? Quelques réflexions sur la fonction du *ḥaṭṭāt* », *RB* 96 (1989) 27-48.

ziréat, ou d'une saison à l'autre de l'année. Marx fait observer en outre que les occurrences où la *ḥaṭṭāt* implique péché et impureté sont beaucoup moins nombreuses que les autres où cela n'est pas le cas (37).

La *ḥaṭṭāt* est offerte souvent conjointement à d'autres sacrifices. Nous l'avons noté. Marx constate qu'il est fréquemment associé à un holocauste (38-40), qui suit le plus souvent la *ḥaṭṭāt* (42). L'holocauste suppose la relation avec Dieu. Il est donc le jumeau normal d'un rite de séparation d'un état précédent: il constitue l'agrégation à un nouvel état (45-46).

Comme Milgrom et Rendtorff, Marx dessine les contours d'un système sacrificiel cohérent de la *ḥaṭṭāt*. La cohérence lui vient de deux sources: d'abord d'un dénominateur commun de toutes les occasions où l'on offre une *ḥaṭṭāt* en Israël, et ensuite du couple fréquent *ḥaṭṭāt*-holocauste. Il est certain que la *ḥaṭṭāt* se situe dans des passages d'un état à un autre, comme du reste le sacrifice *'āšām*. En revanche, la situation nous oblige-t-elle à y voir la fonction ou la signification de ce sacrifice? Situation ou occasion et signification ne sont pas la même chose. Est-il judicieux de postuler une seule signification à laquelle on peut ramener toutes les occasions où la *ḥaṭṭāt* est offerte?

Il est nécessaire de se poser la question des sacrifices cumulatifs. A quel but répond le cumul de différents genres de sacrifices? Mais existe-t-il une seule réponse à cette pratique si caractéristique de la liturgie sacerdotale, de combiner plusieurs sacrifices?

II

1. *Une dimension négligée*

Ce qui caractérise les synthèses présentées ici, c'est qu'elles cherchent toutes à définir la *ḥaṭṭāt* à partir de ses données rituelles. Milgrom et Marx poursuivent une interprétation quasi monolithique en partant d'un dénominateur commun à tous les sacrifices *ḥaṭṭāt*. Rendtorff me paraît plus respectueux de la diversité des textes où figure ce sacrifice et plus souple dans son interprétation.

Ne faut-il pas ajouter à cette analyse des rites et des formulaires une étude de la correspondance que les textes sacerdotaux établissent entre les genres de *sacrifices* effaçant faute et impureté et les genres de *fautes* et *impuretés*, effacées précisément par des sacrifices proportionnés à elles?

En effet, Lv 4 prévoit une *ḥaṭṭāt*, graduée selon le sujet qui a commis la faute. Or, celle-ci est rigoureusement spécifiée. Il s'agit exclusivement des transgressions d'interdits par inadvertance. C'est donc une catégorie précise. Deux conditions y sont réalisées: un commandement formulé négativement et l'absence d'intention directe.

Nous rencontrons une autre catégorie en Nb 15,22.27, non moins bien définie. Ici, la faute consiste dans l'omission par inadvertance d'un commandement positif, l'omission pouvant être le fait de toute la communauté (vv. 24-26) ou d'un individu isolé (vv. 26-29) (11). Ici, les sacrifices nécessai-

(11) Il est vrai que Milgrom considère comme glose secondaire la définition de la faute comme omission: J. MILGROM, «The Two Pericopes of the Purification

res à l'effacement de cette faute spécifique, l'omission, sont également spécifiques, gradués comme en Lv 4 selon que le sujet est collectif ou individuel (Nb 15,24.27).

En Nb 15,30-31 une troisième catégorie apparaît. C'est la faute « à main levée ». Puisque l'expression signifie en Ex 14,8 et Nb 33,3, les deux seuls autres emplois de cette tournure, « démonstrativement, publiquement », « en pleine lumière, sans se cacher », et puisque ce sens convient très bien à Nb 15,30, il faut comprendre ce péché dont il est question ici comme une faute démonstrative, publique, commise par provocation, et comme défi. Aussi bien Rendtorff glose-t-il par « dans la conscience pleine et obstinée du caractère peccamineux de l'acte commis » (223). Mais cela n'est pas simplement la description de l'acte délibéré! Dans un acte délibéré simple, il n'entre pas de « conscience obstinée ». L'obstination ajoute à l'intention un plus, à savoir la volonté de vaincre une résistance. C'est la volonté endurcie dans le mal. En Nb 15,30 il ne s'agit donc pas du simple péché volontaire ou délibéré. C'est bien plutôt le péché démonstratif, impudent, maintenu envers et contre tout! ([12])

Dans cette catégorie nous nous trouvons donc en présence d'une faute spéciale. Elle se définit par la volonté de commettre le mal ouvertement et avec insolence. La théologie sacerdotale exclut pour cette faute toute possibilité d'effacement *liturgique*. Aucun sacrifice ne peut correspondre à une telle faute particulièrement grave, parce qu'elle défie l'autorité divine comme telle.

Une quatrième catégorie nous est donnée en Lv 5,17-19. C'est la transgression d'un interdit comme en Lv 4. Est-ce la même faute? Non, car à deux reprises ce passage ajoute aux deux conditions mentionnées en Lv 4 (commise par inadvertance, transgression d'un commandement négatif) une troisième qui manque en Lv 4. Aux vv. 17 et 18 le texte dit: « il ne savait pas » (*lô yādaʿ*). Cette précision s'ajoute au qualificatif « par inadvertance ». Ce n'est pas un pléonasme, puisqu'en Lv 4, l'expression « il ne savait pas », précisément, manque. Quelle que soit l'interprétation qu'on donne de cette

---

Offering », *The Word of the Lord Shall Go Forth* (Studies in honor of D.N. Freedman; [ed. C.L. MEYERS – M. O'CONNOR] Winona Lake 1983) 211-215. Il est malheureux de devoir recourir à l'hypothèse d'une glose pour écarter un texte. Le danger d'une argumentation circulaire est proche.

([12]) Milgrom a bien montré que le sens de l'expression « à main levée » en Nb 15,30 désigne le péché commis pour braver l'autorité divine: J. MILGROM, *Cult and Conscience*. The ASCHAM and the Priestly Doctrine of Repentance (SJLA 18; Leiden 1976) 109-110. Mais cette interprétation est traditionnelle. Beaucoup d'auteurs l'ont soutenue avant lui. Cela n'empêche pas qu'un grand nombre de traducteurs et d'exégètes continue à interpréter cette faute comme faute intentionnelle tout court, p.ex. tout récemment encore RENDTORFF, *Leviticus*, 223; CRÜSEMANN, *Theologie und Sozialgeschichte*, 366, 369, mais à la p. 371 il introduit les périphrases de « Trotzgestus » et « Drohgebärde » pour l'expression « la main levée ». C'est une même oscillation que chez Rendtorff entre « délibéré » et « par dépit ». Il faut insister sur le fait que les deux qualifications ne recouvrent pas la même réalité. Un acte peut être intentionnel sans être obstiné et provocant. Intention et défi sont chose différente. Les deux auteurs sentent manifestement que la seule interprétation d'intentionnel ne suffit pas pour rendre compte de la métaphore « la main levée ».

petite proposition intercalaire (13), nous comprenons qu'il s'agit d'un cas différent de ceux de Lv 4, et que, pour cette raison, non pas la *ḥaṭṭāt*, exigée en Lv 4, mais un autre sacrifice, le *ʾāšām*, correspond ici spécifiquement à cette faute comme moyen de son effacement.

Lv 5,1.4 parle d'une autre catégorie de «fautes» encore. Ce sont les serments devenus irréalisables en toute bonne foi. Il existe en effet des situations où de bonne foi une personne ne peut porter témoignage (v. 1), et il existe des changements qui nous empêchent de réaliser un serment prononcé sincèrement en des circonstances tout autres (v. 4) (14). Si pour de telles raisons on doit rompre un engagement solennellement pris devant Dieu et garanti par Lui, intention il y a certes, mais une intention qui n'est pas répréhensible. A cette rupture intentionelle d'une parole donnée devant Dieu, réalisée toutefois pour des motifs honnêtes et bons, correspond un sacrifice particulier, mentionné en Lv 5,5-6 (15).

Quand deux personnes s'accusent mutuellement de s'être approprié le bien prêté ou emprunté ou trouvé, ou d'être illégalement en possession d'un bien pour l'avoir volé ou dérobé ou s'en être emparé par la force, et qu'il n'y a pas de témoins pour établir la vérité, les deux doivent prêter un serment d'innocence devant Dieu (Ex 22,6-10). Celui qui fait un parjure pour garder le bien illégal et pour ne pas perdre la face peut, pour éviter la sanction de Dieu, gravement offensé par l'invocation mensongère et inique de son nom, apporter un *ʾāšām*, Lv 5,20-26. Ce sacrifice équivaut à la confession de sa faute, puisque le coupable est seul à pouvoir avouer, son adversaire n'ayant précisément pas de preuve pour le convaincre de parjure. C'est donc une faute pleinement volontaire parce que préméditée que ce sacrifice va effacer. Il faut ajouter que le coupable doit en plus réparer le tort causé à son concitoyen en y ajoutant une indemnité de vingt pour cent.

Quant à Lv 16, ce chapitre ne dit rien de la nature ni des péchés ni des impuretés qui sont pardonnés et purifiés pour tout Israël, lors du Jour des expiations. En ce qui concerne les fautes, ce ne peuvent être les transgressions d'interdits de Lv 4, ni les parjures de Lv 5,20-26 ni les témoignages légitimement refusés en Lv 5,1 ou les serments qui ne peuvent être accomplis

(13) Pour cette question on peut se référer à A. SCHENKER, «Der Unterschied zwischen Sündopfer *CHAṬṬAT* und Schuldopfer *ASCHAM* im Licht von Lv 5,17-19 und 5,1-6», *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies*. Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress Leuven 1989 (ed. C. BREKELMANS–J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 115-123. L'interprétation traditionnelle est celle du *ʾāšām tālûy*, offert dans le cas d'un péché simplement présumé et incertain. Il est peut-être plus probable que la formule «il ne (le) savait pas» signifie un péché resté ignoré pendant tout un temps, si bien qu'il ne pouvait être réparé aussitôt. Cela constitue une circonstance objective aggravante.

(14) Pour plus de détails: A. SCHENKER, «Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham», *Studien zu Opfer und Kult im Alten Testament* (FAT 3; Tübingen 1992) 45-66, ici 46-47.

(15) On considère ce sacrifice généralement comme une *ḥaṭṭāt*, p.ex. RENDTORFF, *Leviticus*, 194-195, 209. Il pourrait s'agir plutôt d'un *ʾāšām*: SCHENKER, «Die Anlässe zum Schuldopfer Ascham». C'est l'avis de CRÜSEMANN, *Theologie und Sozialgeschichte*, 365, mais Crüsemann y attribue par erreur à Rendtorff la détermination du sacrifice de Lv 5,1-6 comme *ʾāšām*. Pour RENDTORFF, *Leviticus*, 194-195, 209, c'est une *ḥaṭṭāt*.

pour de justes motifs en Lv 5,4, et non plus les omissions de Nb 15,22-29. Car si le Jour des expiations effaçait toutes ces fautes, il n'y aurait nulle nécessité de se faire pardonner de telles fautes tout de suite, par le sacrifice correspondant. Il suffirait d'attendre le retour du Jour des expiations. Celui-ci aurait l'avantage de n'imposer ni aveu ni réparation ni indemnité dans un cas comme Lv 5,20-26. L'« absolution » anonyme collective de Lv 16 est beaucoup moins onéreuse et pénible que l'« absolution » individuelle de Lv 5!

Mais comment imaginer une pensée sacerdotale qui se résignerait tranquillement à une faute objective dont quelqu'un aurait pris conscience sans *aussitôt* en chercher le pardon? Est-ce concevable que quelqu'un, bien conscient d'une faute objectivement commise devant YHWH, attende tranquillement plusieurs jours, semaines ou mois avant d'apporter le remède du pardon divin, dispensé dans la liturgie du temple?

Si en revanche le Jour des expiations arrive après que tous les péchés dont les individus avaient pris conscience ont été pardonnés cultuellement, à quoi sert-il encore? La réponse obvie à cette question est qu'il expie pour toutes les fautes restées inaperçues et ignorées par ceux-là mêmes qui les ont commises inconsciemment.

En ce qui concerne la purification des souillures exigeant un sacrifice, on constate également différents types de sacrifices qui correspondent aux différentes souillures. Les écoulements physiques anormaux de l'homme ou de la femme ont besoin de deux colombes offertes l'une en *ḥaṭṭāt* et l'autre en holocauste, Lv 15,15.30. Les sacrifices qui purifient les femmes après leur accouchement sont fixés en Lv 12,6-8, ceux que les lépreux guéris doivent offrir en Lv 14,1-32, les sacrifices nécessaires à la purification d'objets devenus « lépreux » en Lv 14,49-57. De même le *nazir* devenu impur doit se purifier spécialement selon Nb 6,9-12.

Pour les autres impuretés, il faut se laver, laver les vêtements et tous les ustensiles et le mobilier que la personne impure a touchés, et attendre un délai de purification plus ou moins long, Nb 19,11-22.

Celui qui refuserait de se purifier, serait retranché de la communauté d'Israël. Nb 19,20 le rappelle: « Mais l'homme qui s'est rendu impur et ne se purifie pas, cette personne sera retranchée du milieu de l'assemblée. Car ainsi souille-t-il le sanctuaire de YHWH, n'ayant pas été aspergé d'eau lustrale, et étant par conséquent resté impur ». C'est la situation analogue à la faute « la main levée », Nb 15,30-31. Le mépris par principe d'une disposition divine ne peut être pardonné.

Quelle purification peut donc apporter encore le Jour des expiations si les souillures conscientes ont toutes été purifiées déjà auparavant aussitôt après avoir été contractées, par exemple de suite après l'accouchement, l'écoulement, la guérison de la lèpre, etc.? Il purifie certainement les impuretés restées inaperçues et qui par conséquent n'ont pu être lavées selon les normes. Par là, les impuretés de Lv 5,2-3 s'éclairent elles aussi: ce sont des souillures restées cachées un temps avant d'être découvertes ([16]).

([16]) On pense, selon l'interprétation rabbinique, qu'il pourrait s'agir d'une souillure consciente, mais oubliée ensuite, dont on se ressouvient, RENDTORFF, *Leviticus*, 191.

2. *Le pardon cultuel de fautes volontaires*

Dans cette différenciation de fautes et d'impuretés qui entraîne une différenciation de sacrifices correspondants pour leur pardon et leur purification, le péché délibéré manque. C'est surprenant. Il est certainement important dans la vie courante. Lv 1,4 attribue à l'holocauste la force du pardon (*lᵉkapper ʿālāyw*). Souvent l'holocauste a valeur de sacrifice pour le pardon, lorsqu'il apparaît en cumul avec la *ḥaṭṭāt* et d'autres sacrifices, p. ex. en Lv 5,10; 12,8, etc.

On peut peut-être en conclure que l'holocauste, arrivant en tête de tous les sacrifices en Lv 1–7, reçoit, dans le système sacrificiel du pardon des fautes de P, la fonction de pardonner toutes les autres fautes en dehors de celles qui sont spécifiées et rattachées à des sacrifices spécifiques du pardon.

3. *La* ḥaṭṭāt *unie à d'autres sacrifices*

Les sacrifices *ḥaṭṭāt* unis à d'autres sacrifices semblent remonter à la volonté de se faire pardonner et de purifier, jusqu'au dernier reste et complètement, ce qu'il pourrait y avoir de fautes ou de souillures inaperçues ou oubliées, p. ex. lors des consécrations de prêtres et lévites ou de l'autel. C'est un désir de ne rien omettre de ce qui peut s'opposer au nouvel état créé par la consécration. En ce sens, Marx a très bien vu la finalité de ce « sacrifice de séparation ».

Les fêtes de l'année liturgique ponctuées de l'offrande de sacrifices *ḥaṭṭāt* sont comme de petits « jours des expiations » au long de l'année. Pas de célébration d'une fête sans un pardon et une purification qui préparent Israël pour elle! Telle semble être l'idée qui conduit, dans les textes sacerdotaux, à intégrer dans les fêtes annuelles des sacrifices *ḥaṭṭāt*. Le principe qui se dégage ainsi est celui de la haie établie autour de la Tora: plutôt trop de sacrifices pour le pardon et la purification que pas assez.

4. *Les dimensions du système de la* ḥaṭṭāt

a. Les sacrifices *ḥaṭṭāt* et *ʾāšām* forment un système sacrificiel du pardon des fautes commises et de la purification des souillures contractées (17). Le Jour des expiations en Lv 16 fait partie de ce système.

b. Ce système trouve sa cohérence dans la graduation des rites accomplis: rites du sang, qualité sociale et sexe des coupables et en fonction d'eux la différenciation des victimes, spécialisation des victimes selon les sacrifices, combinaisons et substitutions (p. ex. Lv 5,7-13) variées de sacrifices,

---

Rien n'empêche cependant d'y voir aussi des impuretés dont on n'a pris conscience pour la première fois que plus tard, un certain temps après la contraction de la souillure.

(17) La cohérence plus ou moins systématique des textes sacerdotaux sur les sacrifices pour le péché (et pour la faute, *ʾāšām*) est affirmée par les auteurs cités ici, p. ex. KIUCHI, *The Purification Offering*, 162; RENDTORFF, *Leviticus*, 219-223, etc.

lieux d'accomplissement des rites à l'intérieur ou à l'extérieur du sanctuaire (Lv 4; 16), offrande régulière de ces sacrifices lors des fêtes annuelles du cycle liturgique et offrande singulière de tels sacrifices à l'occasion de fautes ou d'impuretés survenues en dehors de tout cycle festif.

c. Mais outre la cohérence liturgique de rites gradués et diversifiés, ce système présente une autre cohérence, celle de la nature des fautes et des impuretés. Les fautes peuvent être involontaires, parce que commises par inadvertance; elles peuvent avoir échappé à la prise de conscience pendant un temps, avant d'être découvertes (Lv 5,17-19). Certains péchés sont des transgressions d'interdits (Lv 4; 5,17-19), tandis que d'autres sont des omissions de commandements positifs (Nb 15,22), les deux commis par inadvertance. On peut aussi profaner ce qui est sacré par inadvertance (Lv 5,14-16). On peut avoir des raisons valables pour ne pas accomplir un devoir, pourtant garanti par un serment. Dans ce cas, c'est un manquement intentionnel. Cependant l'intention est louable (Lv 5,1.4). On peut aussi commettre un parjure pour se justifier devant les juges d'une accusation fondée. Cette faute est intentionnelle et grave (Lv 5,20-26). Le péché commis avec impudence pour braver hommes et Dieu est une catégorie de fautes à part (Nb 15,30-31). Il existe enfin des fautes simplement intentionnelles, mais sans impudence.

d. De même les impuretés sont diversifiées. Le contact d'un mort ne requiert pas normalement de sacrifice, Nb 19,11-22, sauf si on ne s'est pas aperçu pendant un temps de cette souillure, Lv 5,2-3, mais les écoulements anormaux d'un homme ou d'une femme, Lv 15, l'accouchement, Lv 12, la guérison de la lèpre de personnes, de maisons ou de choses, Lv 14, la purification du *nazir* qui s'est profané au contact d'un mort, Nb 6, requièrent différents sacrifices de purification.

e. Les sacrifices *ḥaṭṭāt* (et *ʾāšām*) reflètent donc un système de différentes fautes graduées et d'impuretés spécifiques. Quand aux fautes, celles-ci se distinguent selon plusieurs critères: volontaire – involontaire, intentionnel simple – intentionnel impudent, intentionnel positif – intentionnel négatif, collectif – individuel, fonction et rang sociaux supérieurs ou inférieurs, transgression d'un commandement négatif – omission d'un commandement positif, profanation d'une valeur sacrée – transgression d'un commandement, délit avec circonstance aggravante par un serment, Lv 5,20-26 – délit simple commis sans parjure, Nb 6,6-9.

f. Les impuretés sont ou bien inévitables (il faut bien s'occuper d'un mort; une femme accouche nécessairement quand son heure arrive; etc.) et donc volontaires, ou bien elles sont contractées inopinément et donc involontaires.

g. La diversité des sacrifices *ḥaṭṭāt* et *ʾāšām* correspond à la nature diverse des fautes et des impuretés. La cohérence du système n'est pas que rituelle. Elle reflète aussi une analyse rigoureuse et rationnelle de la valeur positive ou négative de l'agir humain et en même temps du pardon divin donné par grâce. Ces textes constituent ainsi une partie importante de l'histoire et de la théologie de la pensée morale dans la Bible.

h. La rigueur et la rationalité de la pensée cultuelle des textes sacerdotaux ne le cèdent en rien pour la profonde pénétration de l'agir moral aux textes juridiques de la Bible (18). La différence vient du mystère de Dieu au contact avec les hommes dans les textes liturgiques, alors que les textes juridiques n'ont affaire qu'aux relations entre hommes.

Université de Fribourg – Miséricorde Adrian SCHENKER OP
CH-1700 Fribourg

La critique biblique à la lumière des Archives royales de Mari: Jos 8*

Notre premier article intitulé « Changement des noms des tribus nomades dans la relation d'un même événement » a été publié, il y a un quart de siècle, dans *Bib* 49 (1968) 221-232. Dans cet article, nous avons essayé de démontrer que, grâce à une lettre de Mari, ARMT II.53 (1), on peut apporter une solution à un problème philologico-historique biblique dans Gn 37 (2).

Dans le présent article, nous voulons présenter un autre exemple utilisant le témoignage des lettres de Mari pour résoudre un problème philologico-historique biblique. Il s'agit cette fois de la légende de la conquête de Aï par les Fils d'Israël sous le commandement de Josué, Jos 8,1-29.

(18) C'est pourquoi il me semble bien hardi de faire la distinction de RENDTORFF, *Leviticus*, 223: « die Opfergesetze sind keine Rechtsvorschriften », en insinuant que l'analyse de la subjectivité du volontaire et de l'involontaire aurait été poussée moins loin dans les textes cultuels que dans les textes juridiques. Après l'impression de cette étude a paru: I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel*. Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153; Stuttgart 1993).

---

* A Norbert Lohfink S. J.

(1) Ch.-F. JEAN, *Lettres diverses* (ARMT II; Paris 1950).

(2) Nous avons expliqué le changement des noms des tribus apparentées (frères et demi-frères) Ismaélites, Midianites et Médanites, non pas par une combinaison de deux documents (J et E), mais par le fait qu'un même groupe de nomades est désigné par trois noms différents. C'est la même explication que donne Kupper au changement de noms des tribus amurrites, Ḫanûm et Bini-Yamina, qu'on trouve dans la lettre de Mari que nous venons de mentionner (ARMT II.53): On constate l'alternance entre: « Les *sugāgū* des Ḫanéens ... ont dit » (ll. 17-19) et «Voilà ce que disent les *sugāgū* des Bini-Yaminites » (ll. 25-26) — dans les deux cas on se réfère au même groupe.

h. La rigueur et la rationalité de la pensée cultuelle des textes sacerdotaux ne le cèdent en rien pour la profonde pénétration de l'agir moral aux textes juridiques de la Bible [18]. La différence vient du mystère de Dieu au contact avec les hommes dans les textes liturgiques, alors que les textes juridiques n'ont affaire qu'aux relations entre hommes.

Université de Fribourg – Miséricorde
CH-1700 Fribourg

Adrian SCHENKER OP

La critique biblique à la lumière des Archives royales de Mari: Jos 8*

Notre premier article intitulé « Changement des noms des tribus nomades dans la relation d'un même événement » a été publié, il y a un quart de siècle, dans *Bib* 49 (1968) 221-232. Dans cet article, nous avons essayé de démontrer que, grâce à une lettre de Mari, ARMT II.53 [1], on peut apporter une solution à un problème philologico-historique biblique dans Gn 37 [2].

Dans le présent article, nous voulons présenter un autre exemple utilisant le témoignage des lettres de Mari pour résoudre un problème philologico-historique biblique. Il s'agit cette fois de la légende de la conquête de Aï par les Fils d'Israël sous le commandement de Josué, Jos 8,1-29.

(18) C'est pourquoi il me semble bien hardi de faire la distinction de RENDTORFF, *Leviticus*, 223: « die Opfergesetze sind keine Rechtsvorschriften », en insinuant que l'analyse de la subjectivité du volontaire et de l'involontaire aurait été poussée moins loin dans les textes cultuels que dans les textes juridiques. Après l'impression de cette étude a paru: I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentlichen Israel.* Textbefragungen und Zwischenergebnisse (SBS 153; Stuttgart 1993).

---

* A Norbert Lohfink S. J.

(1) Ch.-F. JEAN, *Lettres diverses* (ARMT II; Paris 1950).

(2) Nous avons expliqué le changement des noms des tribus apparentées (frères et demi-frères) Ismaélites, Midianites et Médanites, non pas par une combinaison de deux documents (J et E), mais par le fait qu'un même groupe de nomades est désigné par trois noms différents. C'est la même explication que donne Kupper au changement de noms des tribus amurrites, Ḫanûm et Bini-Yamina, qu'on trouve dans la lettre de Mari que nous venons de mentionner (ARMT II.53): On constate l'alternance entre: « Les *sugāgū* des Ḫanéens ... ont dit » (ll. 17-19) et «Voilà ce que disent les *sugāgū* des Bini-Yaminites » (ll. 25-26) — dans les deux cas on se réfère au même groupe.

Examinons d'abord le contenu du récit de Jos 8: Après que les Fils d'Israël, sous le commandement de Josué, eurent subi une défaite par les habitants de la ville de Aï (Jos 7), ils revinrent à l'attaque. Cette fois, Josué se servit du stratagème suivant: il installa une embuscade à l'ouest de la ville de Aï (d'après une version, elle comptait 30.000 hommes [vv. 3.9-11] et d'après l'autre, 5.000 hommes [vv. 12-13]) ([3]), puis, les Israélites approchèrent de la ville en direction du nord. En les voyant, les habitants de la ville sortirent à leur rencontre pour les combattre. Les Israélites, simulant une défaite, s'enfuirent devant eux, les attirant ainsi loin de leur ville. Quand la ville fut laissée ouverte et vide de ses habitants, les guetteurs surgirent brusquement de l'embuscade, s'emparèrent de la ville et y mirent le feu. En voyant la fumée de la ville monter vers le ciel, les Israélites firent volte-face vers l'ennemi stupéfié et l'attaquèrent. Ainsi Josué remporta enfin la victoire décisive sur la ville de Aï. Tout au long de l'attaque israélite, Josué tendit sa main, tenant un javelot, vers la ville de Aï.

La seconde attaque de la ville de Aï, celle que décrit le chapitre 8, est précédée par des instructions données par Josué (vv. 4-8). L'examen de ces instructions révèle que Josué ne fait aucune mention du javelot ([4]), qui pourtant joue un rôle dans la description de la guerre: « 'Tends vers Aï le javelot que tu as en main (נטה בכידון אשר בידך על העי) car je vais te le livrer'. Josué tendit vers la ville le javelot qu'il avait en main ... dès qu'il eut tendu la main ... Josué ne ramena pas la main qui tenait le javelot jusqu'à ce qu'il eût voué à l'interdit tous les habitants de Aï » (8,18-19.26). Ce fait s'ajoute à un autre, que voici: notre récit rappelle, par le stratagème employé, un autre récit biblique, Jg 20 ([5]). Or, en dépit du fait que le déroulement de la guerre est presque identique (cfr. vv. 36-42), aucune mention du javelot n'y figure. A ces deux faits, il faut ajouter un troisième: si on extrait du récit de Aï toutes les références au javelot, le récit reste néanmoins intact. Tout cela pourrait indiquer que le javelot est étranger au récit original ([6]).

([3]) J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin ^{4}1963 [réimpr.]) 123; A. DILLMANN, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KeH; Leipzig ^{2}1886) 474; C. STEUERNAGEL, *Das Deuteronomium, Das Buch Josua* (HAT; Gottingue ^{2}1923) 180; H. HOLZINGER, *Das Buch Josua* (KHCAT; Tubingue – Leipzig 1901) 24; H.W. HERTZBERG, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth* (ATD; Gottingue 1959) 58. Y. KAUFMANN, *Le livre de Josué* (Jérusalem 1970) 122 (en hébreu).

([4]) HOLZINGER, *Josua*, 59; HERTZBERG, *Josua*, 29; J.A. SOGGIN, *Joshua* (OTL; Londres 1972) 103; O. KEEL, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament* (OBO 5; Freiburg 1974) 19; R.G. BOLING – G.E. WRIGHT, *Joshua* (AB; Garden City, NY 1982) 240-241.

([5]) W.M.R. ROTH, « Hinterhalt und Scheinflucht », *ZAW* 75 (1963) 297-298, 300-301; KEEL, *Siegeszeichen*, 17-19; BOLING – WRIGHT, *Joshua*, 236; T.C. BUTLER, *Joshua* (Word Biblical Commentary; Waco, TX 1983) 80-82.

([6]) WELLHAUSEN, *Composition*, 124; DILLMANN, *Josua*, 472, 476; M. NOTH, *Das Buch Josua* (HAT; Tubingue 1953) 51; KEEL, *Siegeszeichen*, 21; Y. AMIT, « Le javelot de Josué (Josué 8,18.26) », *Shnaton, An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* V-VI (Jérusalem – Tel-Aviv 1978-1979) 14, 18. Par contre, HERTZBERG, *Josua*, 59, écrit: « Der Zug mit der Erhebung des Speers unterstreicht die Tatsache, daß Iahve der eigentliche Eroberer von Ai ist [Cfr. en effet Ez 30,25b: 'Alors on connaî-

De prime abord, on pourrait accepter cette opinion, car, comme nous l'avons vu, tout parle contre l'originalité du motif du javelot. Pourtant, il nous semble qu'on peut démontrer que ce motif fait partie du récit original en reflétant la réalité de l'époque dans laquelle a vécu l'auteur du récit. Pour mieux comprendre le rôle que le javelot joue dans le récit, nous nous tournons vers les Archives royales de Mari. Là nous pouvons trouver, *mutatis mutandis* et sans être entraîné par une *parallélomanie*, « le milieu de vie » (*Sitz im Leben*) où un javelot, ou une arme du même genre, joue un rôle semblable à celui qu'on trouve dans le récit de Josué (7).

Les lettres de Mari nous apprennent qu'un dirigeant possède une lance spéciale. En effet, dans une lettre de la onzième année de Zimri-Lim, 1765/1764 avant notre ère, XXVI.315.71-78 (8), envoyée par Yamṣûm à Zimri-Lim, on peut lire:

> J'ai écrit à mon seigneur au sujet d'une lance (*šukurrum*) en bronze. Présentement, mon seigneur m'a écrit ceci: « Les troupes n'ont-elles pas suffisamment de lances en bronze? ». Mais ce n'était pas au sujet de lances en bronze pour les troupes que j'ai écrit à mon seigneur. J'ai écrit ainsi à mon seigneur: « Je ne dispose pas de lance en bronze pour mon usage » (*ana qātīya* = « pour ma main », cfr. Jos 8,18: « le javelot que tu as en main »). S'il plaît à mon seigneur, que mon seigneur fasse parvenir pour mon usage une lance en bronze.

Une autre lettre nous apprend qu'après avoir conquis une ville, le dirigeant fiche sa propre lance en son milieu: « Depuis que j'ai pris la ville de GN et qu'en son milieu, j'ai fiché (*azqupu*) ma lance (*šukurrum*) » (A. 648.5'). « Il s'agissait, certainement, d'un geste symbolique de prise de possession » écrit Durand (ARMT XXVI/1, 344, n. 33) (9).

Mais la lance peut aussi symboliser la force militaire en général (10), comme on peut le déduire d'une lettre, de la onzième année de Zimri-Lim: « Ne sais-tu pas que la lance de Zimri-Lim et des Ḫanéens est plus forte que celle du pays (l'Idamaraṣ = le triangle du Ḫabur) tout entier? » (ARMT XXVI.303.31'-33').

L'action de brandir une lance peut symboliser l'acte de rébellion, comme on peut lire dans une lettre qui date de la sixième année de Zimri-Lim, 1770/1769:

---

tra que je suis le Seigneur quand je mettrai mon épée dans la main du roi de Babylone et qu'il la tendra vers le pays d'Egypte' (ונטה אותה אל ארץ מצרים) M. A.]. Es ist ein Irrtum zu meinen, als seien Solche Züge nachträglich hinzugekommen, um die ursprünglich mehr weltlich = militärische Geschichte zu vergeistlichen ».

(7) Pour des exemples iconographiques, cfr. KEEL, *Siegeszeichen*, 27-76.

(8) J.-M. DURAND et al., *Archives épistolaires de Mari 1-2* (ARMT XXVI/1-2; Paris 1988).

(9) Cfr. KEEL, *Siegeszeichen*, 20.

(10) LACKENBACHER, ARMT XXVI/2 420 (d) et cfr. *CAD* K 54-55(2a); cfr. aussi XXVI. 386.8'-9' et A.3206.30-31 (M.A.R.I. VII, 176).

> Les gens qui ont brandi à la face de la troupe de la Maison de Tišpak (le dieu national d'Ešnunna) la lance de bronze (*ana pān ṣābim ša bīt Tišpak šukurram siparram iššû*) et ont péché (*ugallilū*) envers le Prince (Ibāl-pī-El II, le roi d'Ešnunna), je les ai ligotés et je vais les faire escorter chez mon Seigneur. Le Prince écrira à son fils (Zimri-Lim) et on leur fera ce qu'il dira.

Ici « brandir la lance à la face de quelqu'un » symbolise la rébellion, comme il est dit par ailleurs explicitement: « ont péché envers le Prince » (ARMT 37.6-11).

C'est aussi, peut-être, dans le même sens qu'on doit comprendre l'expression qu'on lit dans un extrait d'une lettre: « Après mon départ, la lance sera brandie/on brandira (*šukurrum/am naši*) » (XXVI/1, p. 172 [a]: « *ce sera la révolte* » – traduction de Durand). Brandir une lance, c'est l'opposé de *salīmam naši* « faire la paix », XXVI.511.37 (cfr. Ps 72,3).

Enfin, une lance est mentionnée, comme dans le récit de Josué, à propos du siège d'une ville. Nous lisons, en effet, dans une lettre écrite dans la troisième année du règne de Zimri-Lim, en 1773/1772 avant notre ère, à l'époque de la moisson, donc au mois de Nissan ou d'Iyar, ARMT XXVI.169. La lettre appartient à un groupe de lettres bini-yaminites qui a été intercepté par Zimri-Lim. Les expéditeurs de la lettre sont Yamṣi-ḫadnû et Mašum, deux serviteurs de Yagiḫ-Addu, le roi bini-yaminite de Mišlān, qui se trouve dans la partie nord de l'alvéole de Mari. Le destinataire de la lettre est un autre roi bini-yaminite, du nom de Sūmu-Dābi, dont nous ignorons où il a régné:

> Le mois s'étant écoulé, le premier, nous avons pris les oracles pour le salut de la ville (de Sūmu-Dābi), (soit une période) de 1 mois, (avec) deux agneaux. Selon la teneur de ces oracles que nous avons obtenus, ce mois-ci, l'ennemi (Zimri-Lim!) ne viendra pas contre toi avec son armée et ses troupes auxiliaires. Il ne m'assiégera pas. Il ne s'installera pas face à ma Grand'Porte, sa lance (*šukurrum*) de bronze ne piquera (*izaqqat*) pas (ll. 6-12).

L'acte des assiégeants est décrit comme une lance qui pique. Il nous semble que la réalité qui se cache derrière cette image nous est donnée par le récit de Josué. Le dirigeant des assiégeants tend sa lance vers la ville assiégée et ainsi elle « pique » la ville.

Nous constatons que la combinaison des données tirées de deux cultures éloignées l'une de l'autre d'un millénaire permet néanmoins d'élucider un phénomène commun: un dirigeant possède une lance spéciale (Mari) > un dirigeant brandit son javelot vers l'ennemi (Bible) > brandir une lance devient une métaphore pour un acte de révolte, d'attaque ou tout simplement de la force elle-même (Mari).

En corollaire, nous espérons avoir démontré que, grâce aux textes de Mari, nous pouvons écarter la possibilité que le motif du javelot soit secondaire dans le récit de Aï. Au contraire, il semble que le récit nous a conservé

un détail intéressant qui concerne la poliorcétique à l'époque biblique. D'ordinaire ce sont les textes de Mari qui éclairent la Bible. Or dans notre cas, les textes de Mari et la Bible s'éclairent réciproquement.

11 Arnon Street
Tel Aviv 63455
Israel

Moshé ANBAR

Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17,21

In response to the bitter challenge of the widow of Zarephath, Elijah interceded for her and her dead son both verbally and by means of a ritual gesture.

> And he cried unto the Lord, saying, "O Lord my God, have you brought calamity even upon this widow with whom I am sojourning, causing her son to die?" And he stretched himself upon the boy three times and cried out to the Lord, saying, "O Lord my God, let this child's life returned to his body!" (1 Kgs 17,20-21).

The point of the prayer is obvious, the healing of the boy. But what was the purpose of Elijah's gesture, "stretching out over the child" (1)?

Exegetes have put forward a variety of suggestions: that the child's body was warmed by this gesture (2); that it was a kind of artificial

(1) A unique gesture similar to this in NT is performed by St. Paul in Acts 20,9-12. Cf. F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids [2]1986) 373. Due to a supposed short interval between Eutychus' falling down from the third story and Paul's gesture, one may assume that Eutychus was not entirely dead. However, as the physician Luke explicitly says in Acts 20,9 "he was taken up dead" (see also v. 12), the present author thinks it reasonable to assume that here mention is made of the revival of the dead (see n. 7 below). It is also highly possible that despite the paucity of occurrence in the Scripture the gesture had the same symbolical meaning for both Elijah and Paul.

It is unfortunate that the gesture in 1 Kgs 17,21 is not dealt with by M.I. GRUBER in his intriguing monograph, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Rome 1980). But see p. 144 therein.

(2) Rabbi David Qimchi (RADAK), *Miqra'ot Gedolot* (Rabbinic Bible) (Jerusalem rep. Eshkol version 1976) 242 (on v. 21; though this is not all he says about the gesture). This idea may be influenced by the Elisha passage (2 Kgs 4,34) where his organic contact (eye to eye, mouth to mouth etc.) leads to the warming up of the child. Cf. also Rabbi Levy ben Gershon (RALBAG), *Miqra'ot Gedolot*, 242 (on v. 21).

un détail intéressant qui concerne la poliorcétique à l'époque biblique. D'ordinaire ce sont les textes de Mari qui éclairent la Bible. Or dans notre cas, les textes de Mari et la Bible s'éclairent réciproquement.

11 Arnon Street
Tel Aviv 63455
Israel

Moshé ANBAR

Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17,21

In response to the bitter challenge of the widow of Zarephath, Elijah interceded for her and her dead son both verbally and by means of a ritual gesture.

> And he cried unto the Lord, saying, "O Lord my God, have you brought calamity even upon this widow with whom I am sojourning, causing her son to die?" And he stretched himself upon the boy three times and cried out to the Lord, saying, "O Lord my God, let this child's life returned to his body!" (1 Kgs 17,20-21).

The point of the prayer is obvious, the healing of the boy. But what was the purpose of Elijah's gesture, "stretching out over the child" (1)?

Exegetes have put forward a variety of suggestions: that the child's body was warmed by this gesture (2); that it was a kind of artificial

(1) A unique gesture similar to this in NT is performed by St. Paul in Acts 20,9-12. Cf. F.F. BRUCE, *The Acts of the Apostles* (Grand Rapids [2]1986) 373. Due to a supposed short interval between Eutychus' falling down from the third story and Paul's gesture, one may assume that Eutychus was not entirely dead. However, as the physician Luke explicitly says in Acts 20,9 "he was taken up dead" (see also v. 12), the present author thinks it reasonable to assume that here mention is made of the revival of the dead (see n. 7 below). It is also highly possible that despite the paucity of occurrence in the Scripture the gesture had the same symbolical meaning for both Elijah and Paul.

It is unfortunate that the gesture in 1 Kgs 17,21 is not dealt with by M. I. GRUBER in his intriguing monograph, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (Rome 1980). But see p. 144 therein.

(2) Rabbi David Qimchi (RADAK), *Miqra'ot Gedolot* (Rabbinic Bible) (Jerusalem rep. Eshkol version 1976) 242 (on v. 21; though this is not all he says about the gesture). This idea may be influenced by the Elisha passage (2 Kgs 4,34) where his organic contact (eye to eye, mouth to mouth etc.) leads to the warming up of the child. Cf. also Rabbi Levy ben Gershon (RALBAG), *Miqra'ot Gedolot*, 242 (on v. 21).

respiration (3); that it brings down the divine power, thus enhancing the efficacy of Elijah's prayer (4). The majority of modern scholars favour the view that it is an ancient sympathetic rite of power transference (5).

Common to all these views is the recognition that Elijah's gesture has something to do with power. Indeed, whatever the exact meaning of the gesture, it seems that his request for the child's revival was heard because of his gesture, or more precisely because of his gesture and prayer. So even if his gesture is symbolic, it was not an empty symbol, but rather expressed a clear message which conveyed real power. But on the other hand, v. 22 ("The Lord heard Elijah's plea; the child's life returned to his body, and he revived".) appears to prove that ultimately the revival of the child depended entirely upon the Lord's mercy, though this has not been duly emphasized by exegetes. Thus both in his words and actions Elijah appears to be utterly powerless before the inescapable fact of death (6). The gesture seems to have had power, but not to work like magic or *ex opere operato*: it merely moved God to revive the child (7).

While the general purpose of the gesture is clear, the specific symbolical meaning of it still remains opaque. However the diversity of the views on its symbolical meaning may be partially explained by the failure of commentators to pay attention to the wider context.

(3) Cf. LXX where it reads ἐνεφύσησεν (= 'breathed upon') for התמודד. Cf. A. SCHMITT, "Die Totenerweckung in 1 Kon. xvii 17-24", *VT* 27 (1977) 454-474, here 459, n. 9.

(4) C. F. KEIL, *The Books of the Kings* trans. by J. Martin (Commentary on the Old Testament 3; Grand Rapids 1978) 240.

(5) Landersdorfer's view cited in J. A. MONTGOMERY, *The Books of Kings* (ICC; Edinburgh 1951) 296; J. GRAY, *I & II Kings* (OTL; Philadelphia 1970) 382; H.-J. FABRY, "*mādad*", TWAT IV, 707; G. H. JONES, *1 and 2 Kings* (The New Century Bible Commentary; London 1984) II, 308; W. B. BARRICK, "Elisha and the magic bow: a note on 2 Kings xiii 15-17", *VT* 35 (1985) 355-363, esp. 356.

(6) There seems to be some uncertainty among commentators about whether the child was really dead. Some scholars argue that here some kind of swoon or paralysis may be intended, by pointing out that Hebrew words such as "live" (חיה) and "breath" (נשמה) are sometimes used to describe some condition less than real death (e.g., Num 21,8-9; Deut 10,17). See GRAY, *Kings*, 382-383; A. ROFÉ, *The Prophetical Stories* [in Hebrew] (Jerusalem 1982) 113-114. But this is not the author's understanding. Vv. 17b.22 show that he understood the child to be really dead. This is reinforced, as Schmitt observes, by the widow's bitter words (v. 18), Elijah's prayer to God (vv. 20.21), and her surprise at the sight of the child (v. 24). SCHMITT, "Totenerweckung", 459, n. 16. See further A. J. HAUSER – R. GREGORY, *From Carmel to Horeb* (JSOTSS 85; Sheffield 1990) 19-20. As we shall see below, the fact that the death-motif culminates in this section of the chapter also seems to support that in the author's eyes the boy was dead. Cp. MONTGOMERY, *Kings*, 296. For a different approach see ROFÉ, *The Prophetical Stories*, 113-114. Thus it is clear that the author believed he was relating the miraculous revival of a dead child.

(7) Cf. Y. KAUFMANN, *The Religion of Israel* translated and abridged by M. Greenberg (New York 1970) 80-85; M. GREENBERG, "תפלה", *Enzyclopaedia Biblica* [in Hebrew] (ed. B. MAZAR, H. TADMOR et al.) (Jerusalem 1984) VIII, 896-922, here 920.

Examination of the wider context of this story sheds further light on the author's understanding of Elijah's relationship with death. 1 Kgs 17 shows three episodes in which he has increasing contact with the dead (8). In the first episode (1 Kgs 17,1-7), Elijah is fed by the ravens bringing bread and meat every morning and evening: according to the Law ravens were unclean animals (Lev 11,15; Deut 14,14), and that means creatures associated with death (9), probably because they and the other birds listed feed on carrion. Even though Elijah did not eat the ravens, he only survived by being fed by unclean birds. In the second episode (1 Kgs 17,8-16) the widow of Zarephath at the brink of death was miraculously saved by the instruction of Elijah, whose fate in turn hinged upon the resolution of her predicament. The third episode (1 Kgs 17,17-24) begins with the child dying. Indeed by stretching himself on the dead child, Elijah does not simply identify himself with the boy but makes himself unclean with the uncleanness of death. This is, we believe, the key to understanding his gesture and its efficacy. However we need to establish this by examining more closely his prayer and the dialogue with the widow.

1. First, Elijah identifies himself with the widow's plight. As has been noted (10), the widow's bitter words "to kill my son" (להמית את בני) in v. 18 is taken up in Elijah's prayer in the form of "to kill her son" (להמית את בנה) This indicates clearly that Elijah identifies himself with the fate of the woman, and is deeply sympathetic to her condition, though he does not appear to share her supposedly wrong idea that he came to her place to remind her of her iniquities and to kill her son.

Elijah's stance is further reflected in the variety of appellations that are used for the woman and the child in his prayer. In his words, the woman is called "a widow" (see also vv. 9.10). It seems that this appellation is expressive besides being informative, considering the other appellations of the woman in this chapter. In v. 17 she is called "the mistress of the house", perhaps to stress that she is the owner of the house in part of which Elijah is staying. In the light of the following story this appellation by the narrator may convey the idea that the death of her child cannot be

(8) See the recent thorough argument by U. Simon for the coherence of the chapter. U. Simon, "Elijah's War on Baal-Worship: unity and structure of the story (I K 17-18)", [in Hebrew] *Studies in Bible and Exegesis* (ed. U. Simon – M. Goshen-Gottstein) (Ramat-Gan 1980) 51-118. See also Hauser – Gregory, *From Carmel to Horeb*, 19-22.

(9) Indeed the concept of "uncleanness" has been explained in several ways, but the view that uncleanness means varying degrees of aura of death seems to be the most commendable one. For a survey and evaluation of various views see G. J. Wenham, "Christ's Healing Ministry and His Attitude to the Law", *Christ the Lord.* Studies presented to D. Guthrie (ed. H. H. Rowdon) (Leicester 1982) 115-126. Incidentally, for some reason Elijah's contact with the ravens appears to have been an uncomfortable fact for some of the ancient and medieval Jewish commentators. See Ralbag, *Miqra'ot Gedolot*, 241 (on v. 3) and Simon, "Elijah's War", 67, n. 37. However, I could not find an exegete in Jewish tradition who commented on Elijah's touching the dead in v. 21 in reference to the pentateuchal tradition.

(10) Schmitt, "Totenerweckung", 457.

taken as a separate event from Elijah's sojourning, a stance also shared by Elijah in his prayer in v. 20. In v. 23, however, when the child was brought to life again and Elijah hands him to the woman, the narrator, from the child's viewpoint, naturally calls her "his mother". And in v. 24 where she seems to be out of her misery, she is no more called a "widow" but a "woman" standing before Elijah and his God.

Similarly, the child is called "her son" in Elijah's intercession. This also seems meaningful when it is compared with other appellations of the child in this pericope. The child is called "the son" in vv. 17.18.19.23b while in vv. 21-23a where Elijah struggles with his God for the child, the child is called objectively "the child". It seems that by calling the child "her son" as well as calling the woman "widow", Elijah makes an intercession for her in the fullest sense of the word.

Furthermore, it is worth noting that Elijah considers himself a sojourner, using the Hebrew term מתגורר which means "stay as a sojourner (גור)". Since both widows and sojourners are categories of people whom God commanded should be protected (e.g. Deut 10,18), it could be inferred that here Elijah is making an appeal to His attribute of protecting the weak such as widows, orphans and sojourners. Further, by mentioning "the widow" first and subordinating himself under the "widow" ("with whom I am sojourning") Elijah may be alluding to the extreme harshness and irrationality of the Lord's deed: "Have you brought calamity on this widow who has protected me, your servant, the bearer of Your word?"

2. If in his prayer Elijah identifies himself with the widow, in his gesture he identifies himself with the death of the child. Note how he has already laid the widow's son in his own bed (v. 19). Now, by stretching himself over the child, and not just touching him, Elijah appears to identify himself both physically and spiritually with the child. Indeed this gesture may imply that Elijah is deliberately making himself anathema to the Lord, so that if God would not revive the child, Elijah wished to be dead as well, thereby showing his dedication and love for the widow's family.

This interpretation of the gesture seems to accord well with Elijah's further prayer in v. 21b, which may be the goal of his whole intercession. God, for his part, heard his intercessory prayer. The repetitiveness shown below between v. 21b and v. 22b suggests that God was indeed moved by Elijah's intense prayer.

v. 21b "O Lord my God, let this child's life return to his body!"

v. 22b "and the child's life returned to his body, and he revived".

If this way of reading the text is allowed, what is the significance of the story in terms of the stretching out over the child? It seems that Elijah's intercession proves that his devotion to, and his love of, the home of the widow has overpowered even the force of death.

3. At this point it would be helpful to compare Elijah's intercession with Moses' at the time when the Israelites aroused divine anger by making a golden calf (11). As Elijah does here, Moses anathematized his life for the people by saying, "Now if You will forgive their sin well and good; but if not, erase me from the record which You have written!" (Exod 32,32, JPS). However, though both Moses and Elijah anathematized themselves in their intercessory prayers, the former for the people and the latter for the widow, Elijah's intercession, unlike Moses', includes the gesture of physically touching the dead.

Now this direct contact with a corpse introduces a dimension to the Elijah story that is absent from the account of Moses' intercession. Given the narrative's awareness of the principles of death and the uncleanness that it brings, we may look to the pentateuchal laws on uncleanness and sacrifice for clues to his understanding of this gesture of lying on the corpse.

The Law strictly forbids holy persons touching the dead (Lev 21,1-3; Num 6,6-8 cf. Deut 21,22-23) and prescribes a rite of cleansing for anyone who comes in contact with the dead (Num 19). Yet here in the context of prayer, when a man should be most pure because he is approaching God, Elijah deliberately pollutes himself by lying on top of the corpse (12). How can this apparent flouting of the purity laws be understood? How can God's positive answer to Elijah's prayer be explained in the face of his disregard for central principles of Israelite cultic law?

We suggest that Elijah's willingness, like Moses, to make himself anathema for the one for whom he prays may provide the key to the paradox. If Elijah regarded himself as making himself a sort of sacrifice for the boy, the supposed discrepancy disappears. Just as a dead sacrificial animal (which in other settings would pollute those who touch it) makes atonement or purification for the worshipper when offered on the altar, so here Elijah functions as an atoning or purifying agent for the dead child. Within the framework of sacrificial thinking, Elijah is not viewed as violating the uncleanness laws. These regulate conscious or unconscious contact with death in normal circumstances, not in the sacrificial domain where holy men (priests) regularly deal with dead animals. Nor do the uncleanness laws envisage the possibility of a man being a sacrifice in a spiritual sense. To put it another way, the principle of giving life over to death, which constitutes the essence of atonement in animal sacrifice (Lev 17,11) (13), can also be seen in a spiritual dimension such as intercession.

(11) That Elijah is a type of Moses is shown by Simon through his exegesis of 1 Kgs 17–18. SIMON, "Elijah's War", 72-74, 107-108. Cp. SCHMITT, "Totenerwekkung", 466-470.

(12) In this sense Elijah's gesture is comparable to Jesus' touching the leper and the unclean in healing them (e.g. Matt 8,1-4, Mark 5,21-43). It seems to the present author that in a biblical-theological perspective this gesture of Elijah and its meaning have not been brought to bear meaningfully on the discussion of Jesus' attitude to the Law, particularly on his healing ministry. Cf. WENHAM, "Christ's Healing Ministry", 125-126; id., *Leviticus* (Grand Rapids 1978) 224-225.

(13) L. MORRIS, *Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids [3]1965) 114-117.

Therefore, as far as the principle is concerned, Elijah's gesture evinces no new principle or law other than that set out in the priestly legislation on purification. Only Elijah's gesture shows that the same principle can operate on the interhuman dimension to which no animal sacrifice is relevant.

*

* *

Thus Elijah's apparent violation of the Law (touching the corpse) has prompted us to ponder deeper dimensions of his self-sacrificial intercession. Indeed, Elijah's devotion to the home of the widow and his self-sacrificial intercession put his gesture in a realm different from the one in which the normal cleanness-uncleanness regulations operate. It could be concluded, then, that Elijah, by taking the role of sacrificial victim in his own person — this is apparently involved in his identification of himself with the ultimate uncleanness of death — brought life to the widow's child.

Tokyo Christian University
Inzai, Inba, Chiba
Japan 270-13

Nobuyoshi KIUCHI

RES BIBLIOGRAPHICAE

The Sea Narrative Revisited

Uwe Bauer's study of the Sea narrative, as it is found in Exodus 13,17–14,31, resulted from his doctoral research at the University of Amsterdam under the supervision of Prof. Karel Deurloo (1). In the introduction to the book, the 'Amsterdam' focus is clearly expressed in the dual object of the survey. Firstly, the author aims at a critical description of the emergence and development of the so-called 'Amsterdam School' (hereafter abbreviated as AS). This exegetical school, which is characteristic of the Netherlands, elaborates the dogmatic-hermeneutical and biblical-theological principles of J. Calvin, K. Barth and H. K. Miskotte. Moreover, it applies the exegetical principles of M. Buber and F. Rosenzweig. Among Dutch biblical scholars who are related to the AS, mention should be made of the late J. L. Palache (1886-1944) and M. A. Beek (1909-1987), and the current main representatives F. Breukelman and K. Deurloo. Secondly, U. B. attempts in his study to demonstrate the particular 'Amsterdam' approach by means of an exegetical analysis of the Sea Narrative.

In this review article I will first define, in a more general way, the status of U.B.'s study as against three other analyses of the Sea Narrative. A second section will briefly summarize the principal ideas used in the 'Amsterdam' approach to Old Testament texts as presented in the first main part of the book. In addition, a few critical comments will be made. The final section will concentrate on the author's analysis of the Sea Narrative which he has worked out in the second part of his book, and, more particularly, I will make a series of critical observations on some points.

I

In a recent article on the nature of the so-called 'Priestly' tradition in the Pentateuch, I drew attention to the striking fact that monographs dealing with the Sea Narrative were completely lacking before 1985 (2). Especially in the second half of the eighties three detailed studies were written independently and at the same time, viz. by Peter Weimar (1985), Jean Louis Ska (1986) and Marc Vervenne (1986) (3). The fairly extensive analysis made by U.B. may now be added to this list of works.

(1) U. F. W. BAUER, כל הדברים האלה *All diese Worte*. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam. Expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17–14,31 (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie 442). Bern – New York – Frankfurt am Main – Paris, Peter Lang, 1992, 378 p. 15 × 21. DM 89,—.

(2) M. VERVENNE, "The 'P' Tradition in the Pentateuch: Document and/or Redaction? The 'Sea Narrative' (Ex 13,17–14,31) as a Test Case", *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies* (ed. C. BREKELMANS–J. LUST) (BETL 94; Leuven 1990) 77, n. 28.

(3) P. WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*. Eine redaktionskritische Analyse von

The aforementioned studies pertaining to the analysis of Exod 13,17–14,31 have this in common: all four examine the literary and theological *crux* which this composition certainly is. With regard to their methodological approach, however, one should distinguish between diachronically orientated inquiries and those which are synchronically orientated. Generally speaking, P. Weimar and M. Vervenne are concerned with the literary history of the Sea Narrative (diachronics), while J. L. Ska and U.B. describe its final 'state', disregarding whatever changes might have taken place during the process of growth (synchronics). A more articulated description, however, is necessary, since such a general classification does not do justice to the distinctiveness of each approach.

P. Weimar's starting point in characterizing the Sea Narrative as an *artificial* literary unit is the recognition of the evidence of disunity and inconsistency in the text. This implies that a sound analysis of the narrative should seriously take account of its complex nature and, more particularly, aim at discovering the process by which the text reached its present form. To that end Weimar does not resort to an oversimplified source-critical approach, as is found in the majority of classical studies on the Sea Narrative, but makes an extraordinarily detailed redaction-critical analysis of the pericope. According to him, the Sea Narrative results from the creative redactional work of incorporating new materials and existing traditions into larger units. More particularly, he claims that Exod 13,17–14,31 took shape in a series of stages in which a number of redactors have fashioned and adapted two distinct narrative threads before they were dovetailed together to form a single artificial composition. In a more general way, Weimar characterises these two self-contained narrative strata as a *nicht-priesterschriftliche* and a *priesterschriftliche Erzählfaden* respectively (4).

Ex 13,17–14,31 (Ägypten und Altes Testament 9; Wiesbaden 1985); J. L. SKA, *Le passage de la Mer*. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31 (AnBib 109; Rome 1986) [doctoral dissertation 1984]; M. VERVENNE, *Het Zeeverhaal (Exodus 13,17–14,31)*. Een literaire studie (Leuven 1986) [doctoral dissertation; a limited number of typewritten copies are still available]. The list of other recent contributions and articles specifically dealing with the Sea Narrative which I offered in "The 'P' Tradition", 77, n. 28 should be updated with C. HOUTMAN, *Exodus vertaald en verklaard* (Commentaar op het Oude Testament; Kampen 1989) 203-251; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (BZAW 189; Berlin–New York 1990) 9-43, 256-262; L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214; Berlin–New York 1993) 19-34; H. LAMBERTY-ZIELINSKI, *Das »Schilfmeer«*. Herkunft, Bedeutung und Funktion eines alttestamentlichen Exodusbegriffs (BBB 78; Frankfurt am Main 1993) 57-134.

(4) WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*, 41-42, 61-67. A synoptic overview of the reconstructed literary layers (*Textschichten*) in the Sea Narrative is offered in the appendix (269-274). In this outline Weimar displays four self-contained narrative strata together with their redactional expansions: Pre-J + J (= I); R^JE + Dtr (= II); Pre-P + P^g (= III); R^P (= IV). – Pre-J: 14,5a.9aα.10bα* (only וייראו מאד). 13aα.14.24αβb.25a.27b.28b.30a* (minus ביום ההוא). 31aβ. – J redaction: 14,10bα* (minus וייראו מאד). 25b.30b. – R^je redaction (*eine grundlegende Neubearbeitung*): 13,17aα.19; 14,5b.6.11aα* (ויאמרו אל משה). 11b.21aβ.24aα.27aβ.31b(+ 15,20.21). – Dtr 'updating' (*punktuelle Bearbeitung des vorgegebenen Erzählzusammenhangs*)

Weimar assumes that neither of these strata can be regarded as an original literary unit, since both narrative threads show a multiplicity of redactional characteristics. In his view, the first autonomous account that underlies Exod 13,17–14,31 in its present form is a *pre-* or *proto-J* narrative. It opens the non-Priestly narrative thread and is probably the oldest identifiable form of the Sea Narrative which could be attributed to Northern prophetic circles in the time of Solomon. In addition, Weimar portrays it as a *Jahwekriegserzählung*, which, however, disparages war and violence (*anti-Krieg*). He also claims that this original prototype of the Sea Narrative has been expanded in the course of three successive redactional revisions. A first, limited expansion was made by the so-called Yahwist (J). Weimar is of the opinion that J, who wrote in Judah shortly after the decline of the Davidic-Solomonic kingdom, has inserted the existing Sea Narrative in his own Exodus account and, more particularly, connected it with a collection of three plagues (Exod 9,13-35; 10,1-20; 11,1-10). Moreover, he has linked it with the "primeval" judgment of the Flood (Gen 6–8*) as well as with the judgment on Sodom (Gen 19*). Consequently, the J redactor transformed the Sea Narrative into a theophany story, in which it is said that YHWH judges Egypt. A second, more elaborate redaction is ascribed by Weimar to R^{je}. This 'school', which was very active at the end of the 8th century, has thoroughly revised the existing account (proto-J + J) of the sea event within the scope of the political and religious crisis rooted in the Assyrian invasion. According to Weimar, R^{je} refashioned the Sea Narrative to form a coherent composition in which the incomparability of YHWH is highlighted and the status of Moses legitimated. This is especially revealed by way of a variety of literary and thematic cross-references to other Pentateuchal (Hexateuchal) traditions, such as the Abraham and Jacob narratives (Gen 15 and 32 respectively), the mission of Moses (Exod 3–4), the Plagues (Exod 7–11) and the murmuring or protest scenes of the Wilderness tradition. Finally, before its combination with the Priestly Sea Narrative the (non-Priestly) R^{je} account has undergone a limited, but theologically speaking important, update by a 6th century deuteronomistic redactor. Dtr has recomposed the Sea Narrative as a programmatic prelude to the Wilderness complex by adding the topic of the pillar of cloud and fire. In addition, with the

---

R^{je}: 13,21a.22; 14,19b.20aγb.24aγ. – Pre-P or Priestly *Vorlage*: 14,8b.15aα.16aβ.16b. 21aα.21b.22.23aα.23b.26abα.27aα.28a* (minus את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה). 29. – P^g: 14,1.2a.4.8aα*β.10bβ.15b.16aα.17abα.18a.28a* (את הרכב ואת הפרשים לכל חיל פרעה). – R^p: 13,17aβb.18.20.21b; 14,2b.3.7aα.7b.8aα* (מלך מצרים). 9aβ* (minus רכב). 9b.11a* (minus ויאמרו אל משה). 12.13aβb.15aβ.17bβ.18b.19a.20aα.23aβγ.26bβ.30a* (ביום ההוא). 31aα. – Glosses: 14,7aβ.9aβ* (only רכב). 20aβ.

It is noteworthy that P. Weimar's book has hardly been reviewed at all. I am only aware of a short *Buchschau* by H.-C. Schmitt in *ZAW* 99 (1987) 476-477 and a more elaborate critical review by W. Groß in *TQ* 166 (1986) 146-148. See also a discussion on Weimar's approach in VERVENNE, "The 'P' Tradition", 80-85 and BLUM, *Studien*, 259.

insertion of the הלך לפני motif he tied in a connection between the Sea and *Landnahme* traditions. Against the background of the exilic experience, the unfaithfulness of the wilderness episode serves, moreover, as a model to justify the loss of the promised land.

Though the second main thread in the Sea Narrative can be easily characterised as Priestly, like the non-Priestly narrative thread described above, it is also multi-layered. Weimar first distinguishes a Priestly *Vorlage* which in his opinion arose during the Babylonian exile. The account is related to the Second-Isaiah *Wegtheologie* as found in Isa 40–48, and more particularly in 43,16 and 51,10. In line with this Isaian tradition, the Sea event as narrated in the pre-P part of Exod 14* demonstrates the efficacy of the word of YHWH. The divine action is metaphorically depicted as a path through the water which destroys the enemy. Shortly after the exile, a Priestly writer (P^g) revised his *Vorlage* in the light of the disillusionments within the post-exilic community. In following the Ezekielian theology of judgment, P^g transformed the Sea Narrative of the *Vorlage* into an account of the execution of YHWH's judgement against the Egyptians (compare this with the "Day of YHWH" theology as present in the J revision). P^g also connected Exod 14* to the Creation (Gen 1–2) and Flood (Gen 6–9) traditions, as well as with the Sinai account. He conceived the Sea Narrative, moreover, as the climax to the Exodus tradition, whereas, in his conception, the Plagues function as a prelude to the Sea event. Finally, Weimar holds that a closing large-scale Priestly redaction of the Sea Narrative would have taken place in the Late Persian era. Around that time, the final redactor of the Pentateuch (R^p) combined the Priestly (P^g) version with the non-Priestly one in order to create a new story. Even though the existing Priestly narrative was the basis of this last redaction, R^p achieved his work in such a way that the theological tendencies of the non-Priestly parts were decisive for the narrative as a whole. Both the divine action against Egypt ('YHWH war') and the creating of a new Israel ('Creation') are approached from an eschatological perspective. According to Weimar, the final edition of the Sea Narrative was subsequently slightly glossed, without, however, modifying R^p's theological composition.

Weimar's procedure in approaching the text is to restore the redaction history of the finished composition, based on the study of its linguistic characteristics, as a well-structured genre, together with the style and theology of the authors. Though his method does not completely correspond to the analysis of style according to the standards of current linguistics, we may define this procedure as 'literary stylistics' ([5]). Concern for a meticulous literary critical analysis, despite its hypothetical and complex results, is certainly the strength of Weimar's approach. His treatment, however, definitely remains within the boundaries of classical biblical literary criticism which too suddenly jumps from literary analysis to source- and redaction-criticism. Furthermore, in hastening to discover the

([5]) For a detailed discussion on the discipline of stylistics see R. CARTER–R. D. CURETON, "Style", *International Encyclopedia of Linguistics* IV (New York – Oxford 1992) 79-86.

redaction history of the pericope, Weimar seems to have overlooked a careful syntactic study of the text as part of the literary examination (6).

Whereas Weimar's literary analysis of the Sea Narrative is predominantly diachronic, my own study aims at harmonising synchronics with diachronics (7). The focal point of my analysis lies first in examining the linguistic form of Exod 13,17–14,31 independently of its literary growth (8). Such an extensive investigation, which especially concentrates on syntactic structures, is the basis on which the literary criticism (synchronics) and redaction criticism (diachronics) of the narrative are successively performed. The procedure obviously differs from the one developed by W. Richter, since he holds the opinion that form criticism, as the study of the linguistic form of a text, always follows on diachronically orientated literary criticism which tries to reconstruct originally autonomous units within a final composition (9). Apart from the fact that I do not completely share Richter's understanding of literary criticism (10), I am more and more convinced that linguistic analysis of the so-called final form as such is the only reliable foundation for solid synchronic and diachronic literary studies, since this final text is not only the most perceptible point of departure but also a significant composition that resulted from intentional writing (11).

Ultimately, a linguistically based literary critical analysis of the Sea Narrative shows a well-structured account composed of two narrative layers, which in terms of redaction criticism represent two different but

(6) Cf. W. Groß, *TQ* 166 (1986) 146.

(7) See Vervenne, *Het Zeeverhaal.* Parts of this study have been thoroughly revised for publication: cf. *ETL* 63 (1987) 257-271; *UF* 19 (1987) 355-373; *Bijdragen* 49 (1988) 402-409; "The 'P' Tradition in the Pentateuch" (supra, n. 2).

(8) Vervenne, *Het Zeeverhaal,* 185-854. With regard to the expression 'linguistic form', see, for example, D. Crystal, *A Dictionary of Linguistics and Phonetics* (Oxford ^{3}1991) 140: "(form) refers to the phonological/grammatical/lexical characteristics of linguistic units, such as sentences, morphemes, lexemes, nouns, etc., these being referred to as *linguistic forms*".

(9) W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft* (Göttingen 1971) 74.

(10) Cf. my definition of 'literary criticism' in Vervenne, "The 'P' Tradition", 77, n. 29: "the analysis of the text according to procedures of current general literature, i.e. the study of how the text is put together". See also M. Vervenne, "Literaire kritiek", *Inleiding in het Oude Testament* (ed. H. Jagersma – M. Vervenne) (Kampen 1992) 65-71. An interesting instance which demonstrates redaction criticism based on linguistic analysis is to be found in Gen 2,4-7. In line with classical literary critical argumentation, most modern translations and commentaries split v. 4 into two parts, considering 4a as the conclusion of the "Seventh Day" unit and 4b as the beginning of the "Eden" unit. The classical approach, however, does not rely on a careful stylistic and syntactic analysis of vv. 2-5. In my view, there is a lot to be said for taking Gen 2,4 as a stylistic and syntactic unit, whereas Gen 2,5-7 constitutes another unit. On this, see A. Niccacci, *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose* (JSOTSS 86; Sheffield 1990) 39 and 200-201, n. 26; W. Groß, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch* (ATSAT 27; St. Ottilien 1987) 53-55; T. Stordalen, "Genesis 2,4: Restudying a *locus classicus*", *ZAW* 104 (1992) 163-177. With regard to the Sea Narrative, see the discussion on the syntactic structure of the passage Exod 14,8-10 in Vervenne, "The 'P' Tradition", 83-84.

(11) Cf. Vervenne, "The 'P' Tradition", 87-90.

interrelated theological redactions of the sea event. It seems to me that a first redaction, which constitutes a relatively autonomous story, resulted from a proto-Deuteronomic redactional reworking (JE) of existing materials (12). This school of writers who launched, sometime around the end of the 8th century BC, the language, style and theology of the Dt/Dtr traditions seems to have composed a didactic story with a view to convincing the readers/listeners of divine power acting against the terrifying enemy. To that end they simulated the theme of YHWH war. War, however, is only a staged event, since the Israelites are portrayed as an army at rest while the Egyptians fight windmills. The narrative, moreover, is mainly aligned with the Wilderness tradition. The JE redaction, in its turn, served as a source for the second redaction, which should be characterised as Priestly (P) (13). In my opinion, the P portion of the Sea Narrative cannot be read as an independent and coherent unit but should be typified as a redactional reworking based on the existing JE narrative (14). The Priestly redactors, more particularly, inserted their stereotypical pattern of YHWH speech and execution, as well as revised and rewrote various parts of the JE account. Furthermore, they adjusted the Sea Narrative to the Plagues tradition, as well as to Creation and Flood. Consequently, the warlike JE story is transformed into a divine judgment story which primarily concerns Egypt but finally serves as a warning addressed to Israel to remain faithful.

My analysis of the redaction history of Exod 13,17–14,31 corresponds with Weimar's hypothesis in that neither the non-Priestly nor the Priestly redactional layer is considered as an original literary unit. This implies that I accept the artificial nature of both redactions, particularly the JE narrative which undeniably resulted from reworking existing traditions. Contrary to Weimar, however, I do not believe that the process of growth of this narrative thread can be entirely reconstructed. Since the JE redactors appear to have creatively reworked various heterogeneous materials in such a radical way, it is no longer possible to disentangle the original form of the source texts or traditions which were used. In this connection, it should be stated again that solid literary analysis ought to rest on discernible significant texts, rather than to develop from reconstructed source-texts all kinds of hypotheses about what the first beginnings of the text (or stratum) might have been (15). Concerning the Sea Narrative, this means that the reconstruction of an underlying, self-contained, non-Priestly narrative as well as of the patterned Priestly portions should not move away from the final Hebrew composition.

(12) VERVENNE, *Het Zeeverhaal*, 770-773, 790-818, 818-830; "The 'P' Tradition", 77-79: 13,17-19.21-22;14,5-7.8c.9ab*.10b-e.11-12*.13-14.19-20.21bc*.24-25. 27b-d*. 28c.30.31 (the letters a, b, c, etc. mark clause boundaries).

(13) VERVENNE, *Het Zeeverhaal*, 766-769, 784-790, 830-842; "The 'P' Tradition", 79-87: 13,20;14,1-4.8ab.9b*.10a.11-12*.15-18.21a.21bc*.21d.22-23.26.27a. 27b-d*. 28ab.29.31*.

(14) See especially VERVENNE, "The 'P' Tradition", 81-87 and compare with BLUM, *Studien*, 260. SCHMIDT, *Studien*, 23-26 disagrees with both Blum and Vervenne.

(15) Compare also with BLUM, *Studien*, 259.

From the outset, the present text of Exod 13,17–14,31, not its redaction history, is the absolute point of reference in the analyses of J. L. Ska and U.B. Both scholars, however, evaluate this text in a different way. Ska describes the final text as "l'ensemble du texte, avec tous ses éléments de diverses provenances" ([16]). This implies that he recognises that the final text reveals a history, though it is always greater than the sum of its parts. Ska clearly states that a synchronic approach does not necessarily compete with the historical critical one. On the contrary, he considers the approved diachronically orientated methods of research essential for the analysis and interpretation of the text as we have it now ([17]). His own study, then, can be characterised as a narrative analysis applying procedures of both "Rhetorical Criticism" and "Reader Response Theory". However, one should note that Ska's synchronic analysis entails a diachronic approach, since he concentrates on how the various narrative components are combined in the final text to make one whole composition. In interpreting or completing the available source-texts the 'narrator' (*le narrateur*) creates a 'narration' (*une narration*), i.e. "le texte dans sa forme définitive" ([18]). This narrator is not an historical person but only a function or role. Consequently, he cannot be identified with the real author (J/E/P) or redactor (R^p).

U.B., on the other hand, takes the final text for granted. In his opinion, biblical studies should aim at clarifying "weshalb der Text so dasteht, wie es dasteht" (209). The author of the Sea Narrative has created a work of art which shows no traces of a process of growth in the sense of classical literary critical theories. In line with the Amsterdam approach, which has a profound distrust of these theories, U.B. seems to admit that Exod 13,17–14,31 is a post-exilic composition, although it should be said that he also points to the fact that it is premature to think of the post-exilic character of the Old Testament as proven. For his rejection of the classical approach to the Sea Narrative he has found support in my assessment of the still prevailing methodology within diachronic research into Pentateuchal texts. However, I should immediately point out, in passing, that U.B.'s interpretation of this view does not do justice to my approach as described above. This is not to say, however, that he is writing in defence of synchronics against diachronics. U.B. acknowledges that current biblical scholarship is casting doubt on the diachronic study of the Pentateuch. During this transitional stage his study aims at contributing to the development of new analytical procedures for explaining and understanding biblical texts. U.B. is aware that his approach is not innovative. As

([16]) SKA, *Le passage de la Mer*, 20. Of the more than twenty reviews published on Ska's *Le passage de la Mer*, mention should be made of W. VOGELS, *CBQ* 50 (1988) 123-124, S.M. OLYAN, *JBL* 107 (1988) 509-510, and J. LOZA, *RB* 96 (1989) 297-300.

([17]) SKA, *Le passage de la Mer*, 9.

([18]) SKA, *Le passage de la Mer*, 25, n. 7, and see also 44-45, n. 7. See, moreover, J. L. SKA, *"Our Fathers Have Told Us"*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives (SubBib 13; Rome 1990).

is clearly demonstrated in the first part of his book, he relies on the 'Amsterdam' tradition of Palache, Beek, Deurloo and other scholars. He also knows that in the late fifties and early sixties a few *Einzelgänger* paved the way for 'New Criticism' as applied in Amsterdam and Rome. What U.B. and Ska have in common is that their 'Schools' partly converge in the work of the 'founding fathers' Beek and L. Alonso Schökel. In this connection, it is the more remarkable that U.B., except for the structure of the Sea Narrative, scarcely refers to Ska's analysis.

The study of the structure of the Sea composition is raised as an important issue by Ska. Exod 13,17-22 bridges the Plagues and Sea events and serves as a prelude to the Sea Narrative for which it sets the scene by relating that Israel has broken off with Egypt and is passing to a new world. This passage is depicted in ch. 14. Referring to E. Galbiati and D. J. McCarthy and following the Masoretic division into three *parašiyyôt petûḥôt*, in line with U.B., Ska subdivides the narrative into three main parts, each of them introduced with words spoken by YHWH and governed by a typical verb of movement: 14,1-14 ("Devant la mer"; רדף), 15-25 ("Au milieu de la mer"; בוא), 26-31 ("De l'autre côté de la mer"; שוב) (19). He also relies on the unity of time, space and action in these scenes, whereas less attention is payed to the actors or stylistic devices (e.g., inclusions, chiasms, concentric structures) (20). The narrative develops by means of a variety of motifs and symbols, such as the hardening of the heart, the staff of Moses, the divine judgment, the walls of water, etc., to end up in a significant whole which is tied together by its components. Ska asserts that the literary type of this narration is more than the sum of the various genres which are incorporated in the final text. Consequently, the Sea Narrative is neither a war story nor a judgment epiphany nor a miracle story. Ska proposes that we characterise the narration as the "plebiscite" of a chief (YHWH), the investiture of a human leader (Moses) and, finally, the birth of Israel which becomes the people of God.

II

It was stated at the beginning of the preceding section that the analysis U.B. has made of Exod 13,17–14,31 may be added to the list of works treating the Sea Narrative. This is not to say, however, that one should not take account of its particular character, since U.B.'s examination serves first and foremost as a paradigm of the 'Amsterdam approach' to biblical texts.

(19) SKA, *Le passage de la Mer*, 20-41, 179-180 and compare with BAUER, *All diese Worte*, 229-231 (Part A: Prelude: 13,17-22 / Part B: 14,1-14 / Part C: 14,15-25 / Part D: 14,26-31); VERVENNE, *Het Zeeverhaal*, 188-202 (Exposition: 13,17-22 / Panel I: 14,1-14 / Panel II: 14,15-31); WEIMAR, *Die Meerwundererzählung*, 21-28 (Part I: 13,20–14,9 / Part II: 14,10-18 / Part III: 14,19-29).

(20) Cf. W. VOGELS, *CBQ* 50 (1988) 123.

In the first part (25-195) of his study U.B. presents the reader with a complete picture of the so-called 'Amsterdam School' (21). As far as I know, U.B. is the very first to systematically expose the Amsterdam exegetical approach to an international audience. In this connection, it is noteworthy that his study is written in German (22). In my review of G. Fischer's inquiry into Exod 3–4, I remarked that synchronic narrative analysis is not very common among German biblical scholars and that Fischer could contribute to introducing it to German-speaking circles (23). The same may be said of the work of U.B., since, notwithstanding a series of articles published by B.J. Diebner (24), who sympathises with the Amsterdam tradition, the approach of this school is not a subject of debate among German-speaking scholars. Of course, it goes without saying that both Bauer and Fischer will be seriously put to the test by the German 'Schools' which without doubt have excellent proof of their achievements in critical scholarship.

In his description of the AS U.B. surveys its theological antecedents, presuppositions and background. More particularly, he draws four currents within the development of this tradition. Firstly, he points out the *biblical-theological and dogmatic-hermeneutic line*, beginning with Calvin (the unity of Scripture) and moving to K. Barth (the Word of God), K.H. Miskotte (the role of Israel and Judaism), M. Buber and F. Rosenzweig (translating the Bible) to finish with F. Breukelman ("sacra scriptura sui ipsius interpres"). Secondly, the *linguistic-literary Old Testament line* is represented by J. Palache (narratological approach), M.A. Beek and K. Deurloo (text-centred approach). Thirdly, the *political line* links the first line with the Marxist ideology as established by L. Althusser. Finally, the *liturgical line* emphasises that liturgical celebrations transform the text into Scripture.

From these lines U.B. deduces the impetus which, in his view, is given to develop a typical Amsterdam exegesis (*Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam*) (190-194). I confine myself to mentioning its most striking elements: Scripture is the unity of Old and New Testament, but the Old Testament comes first; Jewish exegesis and hermeneutics are extremely important, since the Old Testament *is* Scripture in the true sense of the word; the pre-eminence of the Masoretic text against the Septuagint; the Reformation's principles of *sola scriptura* and *sacra scriptura sui ipsius*

(21) For a meticulous description and critical study of the 'Amsterdam Tradition', see especially R. Oost, *Omstreden bijbeluitleg.* Aspecten en achtergronden van de hermeneutische discussie rondom de exegese van het Oude Testament in Nederland. Een bijdrage tot gesprek (Kampen 1986) (English summary: 117-121). An English 'expanded abstract' of the first part of Bauer's book is to be found in *Amsterdamse cahiers voor exegese en bijbelse theologie* 11 (1992) 142-147 (M. Kessler).

(22) A comprehensive English survey on the 'Amsterdam tradition' will appear in the summer of 1993: *Voices from Amsterdam.* A Modern Tradition of Reading Biblical Narratives (ed. M. Kessler) (Semeia Studies).

(23) *Bib* 72 (1991) 404-410 [G. Fischer, *Jahwe unser Gott* (OBO 91; Göttingen 1989)].

(24) See *DBAT* 10 (1975) 41-47, 48-62; 25 (1988) 5-13; *SAK* 11 (1984) 595-630.

interpres as theological presuppositions underlying biblical exegesis; Amsterdam hermeneutics are directed against the autonomous subject who lays claim to the text for his or her own purposes; biblical theology, which is the main goal of the Amsterdam approach, should assert Scripture as *norma normans*; Amsterdam exegesis is not diachronically but synchronically orientated; only literal biblical translations are functional.

Within the scope of this review article it is not possible to discuss at length the theological presuppositions of the AS as presented by U.B. At the same time, however, it is necessary to comment critically on a few of the aspects mentioned above, as well as on some other issues raised by the author (25).

To begin with, it should be said that there is a good deal of confusion about what the label "Amsterdam School" involves. Two aspects which U.B. does not take into consideration could be raised here. A first point concerns the terminology. In his 1968 survey of *Bible and Theology in the Netherlands* (1850-1914), S.J. De Vries makes use of the expression 'Amsterdam School' to designate a group of radical 19th-century biblical scholars who adopted a 'modernist' viewpoint in denying the divine, transcendent element altogether (26). In is interesting to note that several of them were faculty members of the municipal University of Amsterdam, which is the birthplace of the AS U.B. deals with.

A second important aspect pertains to the originality of the present-day AS. Its approach to biblical writings seems to display the mark of the so-called 'Merlyn Circle' influence. This group of literary critics, to which belonged, among others, J.J. Oversteegen, K. Fens and H.U. Jessurun d'Oliveira, edited the Dutch periodical *Merlyn* from 1963 to 1967. Unlike those who adopt an external approach, which studies literary works in their biographical and social situation, the *Merlyn* group practised the so-called 'close reading', i.e. the analysis of the text as an autonomous and self-contained entity. Consequently, their literary criticism concentrated on form and structure, style and symbolism. The influence of this 'Amsterdam Literary School' is noticeable in M.A. Beek's founding article (27). Beek makes use of the 'close reading' terminology, such as 'New Criticism',

(25) As a conclusion to the description of the 'Amsterdam School', Bauer himself addresses three critical questions to it (194-195): 1. Scripture as *norma normans* must also be criticized, especially those texts which are ideologically committed to a patriarchal society model. 2. The characterisation of the Old Testament as a (post-)exilic theological composition requires more elaborate investigations. 3. When dealing with the unity of Scripture as Old and New Testament one should take account of the influence the so-called intertestamental traditions and the Septuagint have had on the New Testament writers. U.B. claims, moreover, that the question of the unity should be reconsidered in view of the *shoa*.

(26) S.J. De Vries, *Bible and Theology in the Netherlands.* Dutch Old Testament Criticism under Modernist and Conservative Auspices, 1850 to World War 1 (Wageningen 1968) 50, 53-55, 81-82, 84-86, 113, 121, 141. I did not have the 1989 second edition at my disposal.

(27) M.A. Beek, "Verzadigingspunten en onvoltooide lijnen in het onderzoeken van de oudtestamentische literatuur", *Vox Theologica* 38 (1968) 1-14, esp. 7-13 [ET in *Voices from Amsterdam*, 1993 (forthcoming)].

'Werkinterpretation', 'Werkschule'. The influence of the close reading approach is even more obvious in the work of N. van Uchelen [28]. On the other hand, one should not forget that the application of the 'New Criticism' in biblical studies was not inaugurated by the 'Amsterdam' scholars. Both Beek and Van Uchelen explicitly refer to the works published in the early sixties by well-known scholars such as L. Alonso Schökel and M. Weiss.

A significant characteristic of the Amsterdam approach concerns the nature of the Hebrew text. The leading protagonists of this school prefer the Masoretic text to other Hebrew and non-Hebrew textual forms. U.B. initially gives the impression of following me when he affirms that the Masoretic text of the Sea Narrative is only one text among other texts and, consequently, should be text-critically evaluated [29]. He then switches, however, to the acceptance of the supremacy of MT. This radical change is bridged, with some tension, by the statement "Ganz ähnlich wie Tov äussert sich Frans Breukelman" (210), referring to an oral communication made by the latter. E. Tov says that the appropriateness (regarding both language and content) of a reading in its context (immediate and remote) is the most pertinent criterion in evaluating variants [30]. Breukelman, on the other hand, claims that exegetes should become so familiar with the text that they can arrive at the original intention of its author, since the original meaning of the text is the only valid criterion in evaluating the originality of a variant reading. Text-criticism is here replaced with text-analysis, which definitely proves MT to be the best text. The pre-eminence of MT, notwithstanding the questionable notion of "the original meaning of the text" [31] as well as the methodological shift made by Breukelman and U.B., is problematic, since MT reflects exegesis, as any other biblical text does. Moreover, MT does not show the "original text" of the Hebrew Bible. Tov rightly states that "even were we to surmise that M reflects the 'original' form of the Bible, we would still have to decide *which* Masoretic Text reflects this 'original text', since the Masoretic Text is not a uniform textual unit, but is itself represented by many witnesses" [32]. In other words, the Tiberian "Masoretic Text", to which most scholars refer

(28) Cf. N.A. van Uchelen, "Bijbelexegese en literaire kritiek. Verslag van een verkenning", *Vox Theologica* 38 (1968) 14-26, esp. 18-21. In this article (see 19, n. 1 and 21, n. 1), Van Uchelen refers *inter alia* to R. Wellek–A. Warren, *Theory of Literature* (London 1963) and J.J. Oversteegen, "Analyse en oordeel", *Merlyn* 3 (1965) 161-180, 268-276, 476-502.

(29) For an exhaustive text-critical analysis of Exod 13,17–14,31, see Vervenne, *Het Zeeverhaal*, 60-184. U.B.'s brief dealings with text-criticism completely rely on the introductory chapter to my analysis (60-65), as he mentions *en passant*.

(30) E. Tov, *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research* (Jerusalem Biblical Studies 3; Jerusalem 1981) 288-289.

(31) Cf. J.F.A. Sawyer, "The «Original Meaning of the Text» and Other Legitimate Subjects for Semantic Description", *Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et théologie – Continuing Questions in Old Testament Method and Theology*. Revised and Enlarged Edition (ed. C. Brekelmans–M. Vervenne) (BETL 33; Leuven 1989) 63-70, 210-213.

(32) E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis–Assen–Maastricht 1992) 11.

when using the label MT, is only one text among many other texts belonging to the MT group. Furthermore, the Tiberian tradition of reading the consonantal text is not necessarily identical with the intention of its first author, but reflects ancient exegetical traditions as well as the theological and linguistic interpretation of the Masoretes. Moreover, the division of MT into open (*parašiyyôt petûḥôt*) and closed (*parašiyyôt setûmôt*) units also results from content exegesis. One should, therefore, not make an absolute truth of these facts in order to trace the structure of a composition. Finally, it should also be noted that in the process of producing texts there is a "transition zone" where it is hard to distinguish between the composition and literary growth of a text (literary and redaction criticism) on the one hand and its copying and transmission on the other (text criticism). Early editions of biblical books were copied and distributed as "final" texts, whereas later editors — or "author-scribes" as Tov says — still revised these editions in order to replace the earlier ones (33). This again gives evidence that the concept of the "final text" provides some scope for flexibility. It seems to me that the Amsterdam approach, however, tends toward making "the" final (i.e. Masoretic) text theologically absolute, or "salus extra textum receptum non est", as Cyprian would perhaps have said.

The strong Amsterdam preference for MT also reveals close affinities with judaizing tendencies within Christian biblical scholarship. This new interest in Judaism, and more particularly in (early) Rabbinic literature, can only be welcomed. On the other hand, there is a danger that basic assumptions are treated with a naïveté which is blind to the complexities of the issue (34). Theological premises may then prevail over fundamental hermeneutic questions, especially those regarding the reading and interpretation of works received from former times. A naïve judaizing approach can induce an ahistorical interpretation "in which documents make no difference, and knowledge of the particular time and place and condition of a given authorship contributes in no way to our understanding of the genre in all its specificity" (35). In connection with this, the relationship between Old and New Testament deserves special mention (36). Following the view of H.K. Miskotte that the Old Testament *is* Scripture, U.B. defines this relationship by means of a christological dependence, viz. participation model ("Dependenz/Partizipationsmodell"). Contrary to other models (christological interpretation; substitution; typology; illustration; subsumption), this model implies that the New Testament is subordinated to the Old, and, through Jesus, Christians would participate in a new manner in God's covenant with Israel and, consequently, read the

(33) Cf. Tov, *Textual Criticism*, 313-349.

(34) In this connection, reference could be made to the debate concerning the introduction of midrash into current approaches to the Biblical writings: see, for example, the careful analysis in J. NEUSNER, *Midrash as Literature*. The Primacy of Documentary Discourse (Studies in Judaism; Lanham–New York–London 1987).

(35) NEUSNER, *Midrash*, IX.

(36) Cf. BAUER, *All diese Worte*, 32-36 (and *passim*).

Jewish Bible together with Israel. I agree with U.B. that from a Christian perspective the Old Testament was — and, unfortunately, often still is — subordinated to the New Testament. The Old Testament is a literary work in its own right and should be interpreted as such. As literature, the New Testament partly relies on the Old Testament which served as a model to express and interpret the nature of Jesus. This is not to say, however, that Christian theological hermeneutics can exclusively treat the Old Testament as a Jewish conception. The Old Testament has a dual "Nachgeschichte und Wirkungsgeschichte" (37). But from a Christian believer's perspective, Scripture is Old *and* New Testament together. Disparaging the Old Testament diminishes the New Testament; over-emphasizing the uniqueness of the Old Testament ends in blurring the innovative character of the New Testament.

III

In the second main part of his book (198-348), U.B. offers an inquiry into the Sea Narrative (Exod 13,17–14,31), so as to put the exegetical theory of the AS into practice. The introductory paragraph briefly summarizes the different ways of dealing with this central composition (38). In this section, the author distinguishes between diachronic ("literarkritische/formgeschichtliche/traditionsgeschichtliche/redaktionsgeschichtliche Forschung") and synchronic approaches ("Andere wissenschaftliche Ansätze"). Though U.B. does not deny that classical diachronic studies of the Sea Narrative have made a valid contribution to the understanding of the text, he obviously sympathizes with those scholars who cast doubt on both the method and results of the so-called historical-critical analysis in order to emphasize the value of "das Werk selbst", which is characterized as a "Meisterwerk" (207). The (post-)exilic origin of the book of Exodus as well as of the rest of the Pentateuch is stressed and, consequently, its Jewish character taken for granted. The first task of an exegete, then, is to explain the text "wie er dasteht" (209). In this connection, it is striking that U.B. deals only very succinctly with the work of J.L. Ska, for whom he presumes "eine gewisse Nähe zur alttestamentlich-wissenschaftlichen Linie der 'Amsterdamer Schule'" (208). Ska's narrative analysis deserves particular attention, since it is the first exhaustive synchronic study of the

(37) R. RENDTORFF, "Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung", *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*. Eine Vortragsreihe (ed. R. RENDTORFF–E. STEGEMANN) (Abhandlungen zum christlich-jüdische Dialog 10; München 1980) 115. On the relationship between Old and New Testament, see, for example, the still instructive contribution by A.A. VAN RULER, *Die christliche Kirche und das Alte Testament* (Beiträge zur evangelische Theologie 23; München 1955). See, also, H. GRAF REVENTLOW, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (Darmstadt 1983) 11-137. U.B. does not refer to these works.

(38) It is remarkable that U.B. does not refer to the critical assessment of Pentateuchal studies as made by C. Houtman and R.N. Whybray: cf. C. HOUTMAN, *Inleiding in de Pentateuch* (Kampen 1980); id., "The Pentateuch", *The World of the Bible* (ed. A.S. VAN DER WOUDE) (Bible Handbook, II; Grand Rapids, MI 1989) 165-205; R.N. WHYBRAY, *The Making of the Pentateuch*. A Methodological Study (JSOTSS 53; Sheffield 1987).

Sea Narrative and, as such, is in line with U.B.'s own approach. Ska, however, does not dissociate himself from classical historical criticism, of which he assumes the results to be proven. U.B., on the other hand, blames 19th-century historical critics, especially Wellhausen, for anti-Judaic tendencies (*antijudaistisches Denkmodell*), since they judged the written Law, created by the post-exilic community, to be legalistic and contrary to the religion of early Israel which was liberating and dynamic (39). U.B.'s assessment of Wellhausen's approach gives the impression of being a dogmatizing statement, which needs nuancing. In a well-documented survey of Wellhausen's writings and letters — which, unfortunately, is not mentioned by U.B. — R. Smend found that this scholar, though he shared the religious sentiments of his own time, was not anti-Semitic nor did he display in his scholarly work any intentional anti-Jewish attitude — a tendency which would, in fact, have been common among 19th-century German Protestant theologians (40). Finally, it is interesting to learn from Smend that Buber felt esteem for Wellhausen: "Als ich Buber im Frühjahr 1960 in Jerusalem nach seinem Verhältnis zu Wellhausen fragte, antwortete er: »Ich brauche nicht zu sagen, wie viel ich dem Mann verdanke. Sein Irrtum war, daß er annahm, die Anfänge Israels seien profan gewesen«" (41). Smend also quotes from a letter F. Rosenzweig wrote to Gertrud Oppenheim in August 1927: "Das Grundbuch der heutigen Wissenschaft ist noch immer Wellhausens israelitische und jüdische Geschichte, ein kurzes und prachtvoll zu lesendes Buch, eine der literarische Leistungen der deutschen Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts" (42).

Following on this brief outline of how to deal with the Sea Narrative, U.B. presents the text of Exod 13,17–14,31. Besides a few text-critical issues, which I have already commented on above, the author offers successively a colometric arrangement of the Hebrew text of codex L, its syntactic hierarchy, the colometrically ordered German translation by M. Buber – F. Rosenzweig and, inspired by the latter, his own literal rendering of the pericope (43). Starting from the Amsterdam principle that form and content constitute a unity, U.B. attaches much importance to the

(39) With regard to this critical appraisal of Wellhausen and other German scholars, U.B. should have referred to R. RENDTORFF, "Die jüdische Bibel", 99-116.

(40) R. SMEND, "Wellhausen und das Judentum", *ZTK* 79 (1982) 249-282 [= *Epochen der Bibelkritik*. Gesammelte Studien Band 3 (BEvT 109; München 1991) 186-215]. See, on the other hand, L.H. SILBERMAN, "Wellhausen and Judaism", *Semeia* 25 (1982) 75-82 (Wellhausen was no vulgar anti-Semite, but, in line with 19th-century German scholarship, the *Prolegomena* is an anti-Jewish work).

(41) SMEND, "Wellhausen", 211-212.

(42) SMEND, "Wellhausen", 210.

(43) With regard to the rendering of the name for Egypt in modern translations, U.B. says that, as far as he knows, only S.R. Hirsch (*Der Pentateuch* II, 1986) transliterates the Hebrew name מצרים ("Mizrajim"). One should add, however, the translation of A. Chouraqui in the series *L'univers de la Bible*. Tome I (Paris 1982) ("Miṣraîm"). Finally, according to U.B. the morpheme in the verbal form ויאמרו in the first clause of Exod 14,11 is as far as he knows only adversatively rendered in Buber-Rosenzweig. The Dutch *Willibrord vertaling* (1975), however, translates in the same manner ("maar").

colometry, i.e. the structuring of the text *per cola et commata*. In line with Breukelman, he emphasizes that biblical texts are written to be read aloud and heard. As a consequence, he claims that the colometric arrangement of the text is more significant than its syntactic structure. With regard to the colometry of Exod 13,17–14,31, U.B. relies on Buber-Rosenzweig's *Verdeutschung*, as if it were the most reliable model for doing the literary analysis of the biblical text. Despite the great value of this translation, one would expect a more thorough treatment of the question of the colometric arrangement as well as how to make a colometrical division of a narrative text. In this respect, the work done by the so-called 'Kampen School', to which J.C. de Moor and P. van der Lugt belong, should be mentioned and could be very useful (44). The Kampen approach aims at describing and interpreting functions and meanings of the whole range of formal linguistic data which constitute a text (syntax, style, structure). On the other hand, it should be stressed that, in my view, colometry is not the one and only method — the *conditio sine qua non*, as U.B. says — of discovering how a text is constructed and organized in order to allow appropriate interpretation by readers or hearers. Of equal importance is the grammatical study of the way in which meaning is systematically expressed by combination of constituents into sentences and sentences into larger linguistic units with a definable communicative function. This is in stark contrast to the opinion of U.B., who says that the syntactic arrangement of the text is of restricted importance to its interpretation, since "der Text ist auf das Hören hin konzipiert, d.h. kolometrische Gliederungskriterien fallen für sein Verständnis mehr ins Gewicht als syntaktische" (211) (45).

In addition to the presentation of text and translation of the Sea Narrative, U.B. offers a linguistic and literary analysis of the composition. For that purpose my own study of Exod 13,17–14,31 receives ample treatment, to such an extent that U.B.'s examination is in large measure a summary, if not to say a close paraphrase, of my original analysis (46). In places he updates it or adds his own comments, especially where he differs from me. The last part of this review article will briefly discuss some of these.

1. U.B. argues that Exod 1,1–15,21 constitutes a coherent literary composition (227-228, 292, 310, 345). One of the arguments he puts forward is the apparent inclusion of the narrative finale 15,20-21 in the Exodus complex. More particularly, he points to the occurrence in this section of the motif of "Miriam" which would form a *Ringkomposition* with "the sister of Moses" in Exod 2,4.7. Even though he recognizes that

(44) For a recent description of the Kampen methodology, see, for example, J. Kim, *The Structure of the Samson Cycle* (Kampen 1993) 118-127.

(45) For a differently arranged syntactic hierarchy of Exod 13,17–14,31, see Vervenne, *Het Zeeverhaal*, 189-193 and W. Richter, *Biblia Hebraica transcripta*. 2. Exodus, Leviticus (Arbeiten zur Text und Sprache im Alten Testament 33/2; St. Ottilien 1991) 121-133.

(46) As a rule, U.B. carefully mentions what is taken from my *Zeeverhaal*. I noted, however, a series of instances where no reference is made to the source text, though the wording is recognisable as mine.

the sister mentioned in chapter 2 is not explicitly named, U.B. identifies her as Miriam. Moreover, he finds a connection between the women of Exod 1–2 and those of 15,20-21. In my view, it is hard to prove that the redactors have deliberately created such an awkward relationship between these two contexts (47). Within the Pentateuch traditions, Miriam is introduced by name in Exod 15,20 and, more particularly, as אחות אהרון. In 2,4, on the other hand, we only hear about Moses' sister as אחתו. From a literary perspective, Miriam is as absent from Moses' Birth Story (Exod 2,1-10) as Aaron is from the Sea Narrative (Exod 13,17–14,31). The latter fact is quite remarkable if we take account of the leading part which Moses' brother plays in the Plagues Tradition (Exod 7–11). His absence from the sea event shows the distinct character of the Sea Narrative. U.B. emphasizes the various connections this narrative has with the preceding context and, consequently, its climactic position within the complex 1–15. However, one should also refer to the explicit link with the Wilderness Tradition which follows (48). Although U.B. closely relates Exod 13,17–14,31 to the Exodus and Plagues, it seems to me that the Sea Narrative functions as a hinge, connecting the complexes of Exodus and Wilderness to each other. To that end, motifs of both traditions are merged into one another (sea / wilderness; hardening of the heart / protest).

2. As noted above, U.B. subdivides Exod 14 into three main parts (v. 1-14/15-25/26-31), each of which is introduced by a YHWH speech (v. 1-4/15-18/26). In his opinion, a division into two parts (v. 1-14/15-31), such as is found in my study, is not convincing. He holds (213) that, from a rhythmic point of view, the identical statement on YHWH the warrior (יהוה נלחם) in 14,14a/25e and the stereotyped introductory formula (ויאמר יהוה אל משה) following on these in 14,15a/26a permit us "to hear" a new beginning in v. 26. Moreover, in v. 26 the content of the narrative has changed, since Israel is on the other side of the sea.

This argument against the bipartite structuring of the Sea Narrative is compelling but not convincing. Firstly, the identical introductory formulae in 14,15a/26a (compare this with 14,1a: וידבר יהוה אל משה), as well as the corresponding structure and vocabulary of the divine command (v. 16) in 14,15-18 and 14,26 respectively bind v. 15-31 together. On the other hand, the wordplay with שוב which U.B. (264) thinks is recognisable in 14,3/26 is far-fetched. Secondly, the YHWH speeches in 14,1-4 and 14,15-18 are clearly related to one another, whereas the promise of YHWH's help (14,13-14) and its execution (14,30-31) constitute a pattern which is bridged by the נלחם motif in v. 25e. The function of this pattern seems to be to show the contrast between unbelief and distrust on the one hand and belief

(47) The same could be said of the inclusions U.B. sees between the phrase ים סוף in Exod 13,18; 15,22 and the word סוף in 2,3.5 (*All diese Worte*, 243), the word ברח in 2,15 and 14,5 (272), and the name of YHWH in 6,6; 7,5 and 15,12 (302).

(48) A list of connections of the Sea Narrative with its context can be found in VERVENNE, "The Protest Motif in the Sea Narrative (Ex 14,11-12): Form and Structure of a Pentateuchal Pattern", *ETL* 63 (1987) 268, n. 1.

and trust in God and Moses on the other. Finally, the pattern of an initial (נטה ובקע) and reversing command (נטה ושוב) in 14,14a and 14,25e respectively functions very well within a bipartitely structured composition.

It should be recognized, after all, that discovering structures in biblical narratives is a hypothetical undertaking which teaches us more about our search for logical structuring than the ancient authors' composition techniques. The making of the Sea Narrative, despite its puzzling literary history, with the help of a limited number of key-words or expressions and stereotyped patterns definitely gave rise to a 'structured' though flexible literary unit which evolved from a creative process of writing. In this connection, mention should be made of a numerical structure which U.B. (302) thinks he finds in Exod 1,1–15,21. It concerns, more particularly, the number of occurrences of the different subjects in the phrase נתט יד/ימין/זרוע. U.B. records the following sequence of the subjects YHWH, Aaron, Moses: Y-Y-A-A-A-A-A-M-M-M-M-M-M-M-M-M-M-Y, i.e. 2-5-10-1, or converted into an arithmetical operation: $2 \times 5 = 10$ and $10 \times 1 = 10$! He seems to understand these data as indicating the compositional unity of Exod 1,1–15,21, which, in my view, ignores the imagination of the authors who created this literary work.

3. It has struck me that U.B., instead of entering into discussion with current scholarship, quite often exclusively relies on what one might call conservative (e.g. U. Cassuto) and even extravagant (e.g. E. Hirsch) scholars. As a result, he tends to oversimplify complicated matters, especially those which need to be treated in a more differentiated way. Suffice it to discuss three obvious instances here.

With regard to the interpretation of the ברח motif in Exod 14,5 as against שׁלח in the preceding narrative sections, U.B. (272-273) seems to depend on E. Hirsch, a German Lutheran theologian who dealt in a neo-Marcionite manner with the nature of the Old Testament and the Christian use of it ([49]). U.B. follows Hirsch where he says that ברח in fact, does not refer to a flight but simply reflects Pharaoh's misinterpretation of the Israelites turning back at Baal-zephon. The problem of the function and meaning of 14,5, however, is much more complicated than this naïve exegesis may suggest. Many scholars assume that the Old Testament texts contain different conceptions of the exodus from Egypt. M. Noth and R. de Vaux, in particular, held the opinion that there are at least two apparent presentations of the exodus, i.e. the "Exodus Flight" and the "Exodus Expulsion". The idea that the Israelites flee under the guidance of Moses is based on the brief statement in Exod 14,5 (ויגד למלך מצרים כי ברח העם). The point is, however, that the flight motif only occurs here. I have attempted to

([49]) U.B. refers to p. 139 of E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* (Tübingen 1936), though this work only comprises 87 pages. On Hirsch's *Das Alte Testament*, see, for example, critical reviews in *JBL* 55 (1936) 324 (W. F. Albright: "This is a violent neo-Marcionite attack on the value of the Old Testament for Christians".) and *The Journal of Religion* 18 (1938) 228-230 (M. Burrows: "Hirsch came to the conclusion that the religion of the Old Testament was essentially the religion of the law, and therefore opposed in principle to the gospel".). See, moreover, H. Graf Reventlow, *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century* (London 1985) 36-40.

prove that this element does not reflect an independent tradition about the exodus([50]). The introduction of the ברח of the Israelites is in the first place determined by the context of the Sea Narrative, and, more particularly, where it is said that the people of Israel are pursued by the Egyptian armies. This means that the use of the flight motif in Exod 14,5 depends on the description of this pursuit, even though it functions perfectly within the broader context of the narratives which deal with the conflict between Pharaoh and Israel (Exod 7–11). In this respect, the comparison of the structure and vocabulary of Exod 14,5-10 with those of Gen 31,22-25 is very helpful.

It is generally agreed that the question מה תצעק אלי in Exod 14,15a faces us with a difficulty. At first sight, this peculiar utterance has no clear connection with the preceding context. U.B. (298-299) lists various solutions to explain this compositional gap. Ultimately, he follows U. Cassuto's suggestion that the interrogative pronoun מה may have a negative connotation, so that מה תצעק אלי could be rendered as "Do not cry to me". Cassuto also proposes that we assume that Moses took part in the "prayer mentioned in v. 10". According to U.B., YHWH's question expresses indignation at what is regarded as senseless crying for which Moses, in his capacity as a mediator, is personally responsible. This psychological explanation of 14,15a, however, is not satisfactory, since it does not take account of the complexity of the composition([51]). In my opinion, YHWH's objection cannot be considered as a reply to the cry of the Israelites in v. 10, but rather seems to allude to their protest in v. 11-12. The complaint, however, is formulated in the second person and, more especially, addressed to Moses. In Exod 14,11-12.15 the scheme "Protest of the Israelites and Cry of Moses to YHWH", which explicitly occurs in Exod 15,24-25 as well as 17,3-4, is apparently present. What distinguishes the form of this pattern in the Sea Narrative from that in the other texts, is that 14,13-14 interfere with it. Furthermore, it is not stated that Moses, in fact, cries to YHWH in favour of the protesting Israelites. In Exod 14,15, Moses' lament is not part of the narration but directly reported in what YHWH says. In the Sea Narrative, the pattern "Protest of the People and Complaint of the Mediator" is probably used and modified in a special way. Exod 14,10-15b as a whole seems to be a compositional piece showing a certain roughness caused by the redactional interweaving of different materials and schemes. Sound exegesis of this text should certainly be done synchronically (literary criticism) and diachronically (redaction criticism) as well.

([50]) Cf. VERVENNE, "De uittocht uit Egypte: 'verdrijving' en 'vlucht'?", *Bijdragen* 49 (1988) 402-409. Following on this article, mention should be made of M. DIJKSTRA, "Verdreven, vrijgelaten of gevlucht? De overlevering van de exodus in nieuw historisch perspectief", *Nederlands theologisch tijdschrift* 45 (1991) 1-15.

([51]) Cf. VERVENNE, "The Protest Motif", 260-261, 267-269. Though this article is part of the bibliography on p. 370, U.B. does not refer to it in his discussion of Exod 14,5a, ignoring the more fundamental problems with regard to this passage. See also VERVENNE, "The 'P' Tradition", 86-87.

Discussion of redactional problems is completely missing in U.B.'s approach. Apart from the passage Exod 14,10-15 as treated above, this is also evident from the discussion (319, 330) on the composite nature of vv. 21 and 27. In my view, both sections show an intentional redactional activity([52]). Firstly, 14,21bc upsets the coherence between v. 21a and 21d. The "splitting" (21d) of the sea comes too late, after it has already been said that the sea "is made dry land" (21c). Secondly, 14,27b-d intrudes on v. 27a and 28ab. The "returning" of the water (28a) is without effect after it has been stated that the sea "returned" (27b). The Priestly redaction in either case framed the existing text with its own stereotyped materials, which are in complete agreement with the words of YHWH. U.B. contests this, however, by saying that from the point of view of narrative technique ("erzähltechnisch") a text can easily be supplemented with new data. The original unity of the text is again indisputable. Besides this general and, in fact, irrelevant statement about narrative technique, he relies once more on a presumed numerical structure with regard to 14,21. He claims that the unity of v. 21 is demonstrated by Jewish exegesis which counted seventy-two consonants in each of the verses 19, 20 and 21([53]). He then calculates that 3 × 72 = 216, or the number of letters of a mystical divine name. U.B. concludes: "Es wäre naiv, hier einen Zufall anzunehmen"! I have sufficiently commented on such a naïve "counting frame" approach above.

*

* *

In conclusion, U.B.'s study of the Sea Narrative is a valid contribution to the exegesis of this pericope inasmuch as he concentrates on a final form of the text as a literary work of art of which the meaning and function can be made clear to present-day readers and hearers. On the other hand, the so-called 'Amsterdam approach' as well as U.B.'s own analysis of Exod 13,17–14,31 are also problematical. It is, in substance, an aesthetical approach, which ignores the redactional, and hence artificial character of the story. Its main concern is "Biblical Theology", whatever this might be. There is a great danger, however, of falling into dogmatism. The *Verdeutschung* of Buber-Rosenzweig is proclaimed a model for the biblical text. Colometry and literal translation are the sole procedures for correctly interpreting the text. Historical critical exegesis is suspect and portrayed as anti-Jewish. Instead of the biblical text being treated as a written work that needs careful linguistic and literary analysis by the exegete, it is likely to be taken over by the pulpit.

Katholieke Universiteit Leuven — Marc VERVENNE
Faculteit Godgeleerdheid
Sint-Michielsstraat 6, B-3000 Leuven

([52]) Cf. VERVENNE, "The 'P' Tradition", 87.
([53]) Cf. BAUER, *All diese Worte*, 319 and n. 47. Of the *Jewish* exegetes, U.B. mentions Ibn Esra, U. Cassuto, and, strangely enough, also C. HOUTMAN, *Exodus* II, 245!

RECENSIONES

Vetus Testamentum

V. Philips LONG, *The Reign and Rejection of King Saul.* A Case for Literary and Theological Coherence (SBL Dissertation Series 118). Atlanta, Scholars Press, 1989. XVIII-276 p. 14 × 21,5. Cloth: $22.95 ($ 14.95); paper: $ 10.95 ($ 7.95)

La thèse de Long porte sur une énigme bien connue de l'histoire deutéronomique: l'élection, l'échec et le rejet du roi Saül. Il cherche à en percer le secret essentiellement grâce aux ressources de la nouvelle critique littéraire. Un chapitre introductif est consacré à la méthodologie. Long y fait quelques considérations sur les relations entre lecture synchronique et lecture diachronique, puis présente l'un ou l'autre trait de l'art narratif de l'AT. Suit une démonstration de la cohérence littéraire de 1 S 13–15 et du portrait de Saül que ces chapitres dessinent. La double désobéissance de Saül aux ordres de Samuel est grave parce qu'elle manifeste une incapacité radicale à accepter la structure théocratique de la monarchie en Israël. Ceci se vérifie tant au ch. 13 où Saül omet d'attendre Samuel conformément à l'ordre de 10,8, qu'au ch. 15 où il n'exécute pas la mission reçue du prophète (15,2-3) et tente à tout prix de dissimuler sa faute. Aussi est-ce à bon droit qu'il est rejeté. D'ailleurs, le narrateur appuie entièrement ce rejet. Aux ch. 13–14, il construit entre Saül et Jonathan un puissant contraste d'où le père ne sort pas grandi et il raconte l'isolement où Saül s'enferme peu à peu par sa maladresse. De plus, tout au long des ch. 9 à 11, il brosse un portrait de Saül qui n'est pas aussi favorable qu'il n'y paraît à première vue. En effet, même si le fils de Qish a de réelles qualités, elles sont surtout physiques; à côté de cela, il apparaît déjà parfois passif, hésitant, peu clairvoyant, et incapable d'écouter. Bref, dès les permières scènes, le narrateur suggère au lecteur attentif que Saül pourrait bien ne pas convenir comme roi.

La thèse de Long est stimulante, et ses résultats ont une certaine force de conviction. Mais sa démonstration pose quelques problèmes. Un premier concerne la méthode. Celle-ci semble dictée par la volonté de faire dialoguer la nouvelle critique littéraire et l'exégèse historico-critique. Dans le but de démontrer la cohérence du récit étudié, Long réfute un à un les arguments que la critique classique a avancés pour démontrer le caractère composite du texte actuel avant d'en rechercher les sources. Sa conclusion est toujours la même: les incohérences apparentes sont explicables en termes littéraires et narratifs. Face à une telle procédure, on ressent une certaine gêne. Car on

ne voit pas en quoi le fait de renvoyer une méthode à ses études au nom des conclusions de la seconde peut contribuer au dialogue entre les deux. Certes, les analyses diachroniques ont souvent le défaut de ne prêter que peu d'attention à la forme finale du texte, pressées qu'elles sont de découvrir les indices de sa genèse. Mais Long semble oublier que si une incohérence ou un défaut de logique sont explicables narrativement, il n'est pas pour autant exclu qu'ils puissent aussi être le signe d'un travail rédactionnel. En fait, la seule chose que Long réussit à prouver, à mon avis, c'est que le rédacteur final a su harmoniser convenablement le matériau à sa disposition, et l'a fait en suivant une idée précise qui ressort d'une lecture attentive de la narration dans son état actuel. Même si cela souligne la difficulté du travail historico-critique, cela n'infirme pas nécessairement ses conclusions. À propos du ch. 11, p. ex., Long montre bien qu'on peut comprendre la victoire sur les Ammonites dans la ligne d'une élection antérieure de Saül. En effet, les messagers envoyés par les anciens de Yabesh se rendent directement à Gibéa; c'est donc qu'ils savent qu'il y a là un sauveur potentiel dans la personne du nouveau roi qui les enverra à son tour à tout Israël pour rassembler une troupe (11,4 et 7). Je suis d'accord sur ce point. Là où je ne le suis plus, c'est quand Long déduit de sa démonstration que l'ensemble du ch. 11 ne peut être vu comme une unité indépendante isolable de son contexte présent. En effet, ce n'est pas parce qu'il s'intègre bien dans la narration actuelle des ch. 8 à 12 que cet épisode ne peut avoir circulé d'abord isolément tout en étant parfaitement compréhensible. Car, après tout, l'expression du v. 4 *wayy-abō'û hammal'ăkim gibʿat šā'ûl* ne dit pas expressément que les messagers viennent *directement* à Gibéa, même s'il est possible de comprendre ainsi. Il en va de même pour les deux allusions à Samuel (v. 7 et 12-14). Ce n'est pas parce qu'elles s'intègrent bien au fil narratif du récit actuel qu'elles ne peuvent pas par ailleurs être des gloses rédactionnnelles. Bref, à mon avis, ce n'est pas dans la ligne que propose Long que le dialogue pourra se nouer entre nouvelle critique littéraire et exégèse historico-critique.

Autre question, à propos de la compréhension de la forme actuelle du récit. En isolant artificiellement les ch. 9 à 11, Long se prive d'un élément narratif important. En effet, en 7,13-14a, le narrateur précise qu'à la suite de la victoire de Ében-Ézer, les Philistins rentrent dans leur territoire, rendant à Israël les villes qu'ils lui avaient prises. Dès ce moment, Israélites et Philistins sont chez eux, sans maître ni vassal, et même si l'inimitié n'est pas éteinte entre les deux peuples, aucune agression n'a lieu. Cet élément est important pour la suite, et le négliger conduit à des contresens. En effet, en 9,16, le Seigneur dit à Samuel d'oindre Saül comme *nāgîd* et ajoute: « et il libérera mon peuple du pouvoir des Philistins ». Dans le récit, la mission confiée à Saül n'a pas de sens, à moins que la parole divine ne soit une manière ironique de signifier à Samuel que la tâche du roi guerrier réclamé par Israël (8,20) est sans contenu comme est sans raison le rejet de Dieu et de Samuel que la demande implique (8,7-8). Par ailleurs, il est à noter que seul Samuel est au courant de cela — ce que Long semble oublier, négligeant de distinguer les points de vue. Selon lui, et c'est un point essentiel de sa démonstration, Saül a été choisi comme roi pour combattre les Philistins et il le sait. Or, immédiatement après l'onction, Samuel lui enjoint de « faire ce

que trouve sa main» (10,7) lorsqu'il sera arrivé à Gibéa, là où se trouve «le préfet des Philistins» (10,5). Pour Long, il est clair qu'il s'agit d'attaquer ledit préfet et lancer la guerre de libération — un ordre que Saül n'exécute pas, mais que Jonathan reprendra à son compte, soulignant ainsi l'incapacité de son père (13,3). Mais comment expliquer la présence d'un préfet Philistin à Gibéa après ce qu'a dit le narrateur en 7,13-14a? La seule manière de comprendre le *n^{e}ṣibê p^{e}lištîm* de 10,5 (et de 13,3), c'est d'y voir non un «gouverneur», mais un monument (stèle) élevé par les Philistins au temps de leur domination, comme le font certains commentaires. Dans ces conditions, l'ordre de Samuel est bien moins clair que ne le dit Long, et l'on comprend que Saül ne fasse rien une fois arrivé à Gibéa. C'est son fils qui, plus tard, prendra l'initiative d'abattre la stèle philistine, dans un geste de provocation des anciens maîtres. Forçant ainsi la main de son père, il déclenchera la guerre où, ironiquement, Saül perdra d'abord la royauté (13,7-14), puis la face (ch. 28) et enfin la vie (ch. 31). Conformément à ce que dit le narrateur en 7,13b, la main du Seigneur a été sur les Philistins jusqu'à ce que Samuel se retire.

La remarque précédente souligne un certain manque de finesse dans la lecture de Long. En effet, il tend à accabler Saül en le rendant entièrement responsable de ses erreurs. Mais est-ce bien correct? Tout au long des ch. 9 et 10, Samuel garde un ascendant formidable sur Saül. Quand il parle au futur roi, on dirait qu'il cherche à impressionner, voire à désorienter ce jeune homme un peu naïf et timide à qui il ne se prive pas de servir quelques énigmes (9,20.22-24; 10,1-6). C'est dans ce cadre qu'il lui donne ses premiers ordres de roi «théocratique» (10,7b-8). De manière ironique, le Seigneur a indiqué à Samuel la mission du *nāgîd* (9,16); mais lui se contente de mettre Saül en présence d'un monument philistin (10,5) et de lui donner un ordre on ne peut plus vague: «Fais pour toi ce que trouvera ta main» (10,7), avant de lui fixer un rendez-vous à Gilgal, sans avoir rien précisé du contexte de guerre et des conditions pénibles dans lesquelles Saül devra l'attendre à Gilgal. Samuel voudrait-il pousser Saül à l'échec qu'il ne s'y prendrait pas autrement. Aussi, Long me semble aller un peu vite en besogne lorsqu'il réfute la thèse de Gunn (*The Fate of King Saul* [JSOTSS 14; Sheffield 1981]) qui voit en Saül une victime innocente d'un Dieu dont l'attitude semble irrationnelle. Ceci est d'ailleurs un point que Samuel s'efforce de marquer lorsqu'il déclare à Saül que le Seigneur n'est pas homme pour se repentir (15,29), alors qu'il sait très bien qu'il n'en va pas ainsi puisque Dieu le lui a dit (v. 11) — ce que le narrateur confirme au v. 35. À vouloir blanchir Dieu trop vite en accusant la faiblesse et la désobéissance de Saül ainsi que la rébellion du peuple (ch. 8), on néglige peut-être un point important de la signification.

À mon sens, le narrateur montre comment Saül se trouve pris malgré lui (cf. 9,16–10,1) dans une affaire qui le dépasse parce qu'elle concerne la relation entre Israël et son Dieu. C'est là la source de la tragédie du premier roi. Ainsi, Israël a demandé un monarque «comme toutes les nations» (8,5) qui soit un roi guerrier («il sortira devant nous et combattra nos guerres», 8,20), et cette requête signifie, aux yeux de Dieu, son rejet (8,7-8; 10,19; 12,17.19). Tant par son nom (*šā᾽ûl*, «demandé», cf. *š᾽l* en 8,10 et

10,22) que par son aspect extérieur de champion (9,2; 10,23), Saül a le profil qui correspond à la demande. D'ailleurs, comme le note justement Long (215-217), le don d'un tel roi fait figure de châtiment pour le peuple, puisque sa désignation vient en lieu et place de la sentence qui devrait conclure l'oracle de jugement prononcé par le prophète (10,18-21, cf. Os 13,11). De plus, la procédure du tirage au sort n'est jamais décrite que pour désigner un coupable (Jos 7,16-18 et 1 S 14,40-42), ce qui suggère que Saül pourrait bien endosser la culpabilité du peuple. Un tel roi qui incarne si bien le rejet de Dieu par Israël (*m's:* 9,7; 10,19) ne peut qu'être rejeté à son tour (15,23. 26; 16,1). Et ce n'est certainement pas le fait du hasard ou de l'arbitraire si c'est justement le non respect de la structure théocratique du peuple de l'alliance qui provoque sa chute: n'est-ce pas précisément la faute d'Israël qu'il incarne et endosse? Telle est, me semble-t-il, la logique du récit, celle aussi qui semble guider Samuel lorsqu'il indique à Saül le chemin où il rencontrera son destin (10,7-8) ou lorsqu'il se montre intraitable avec le roi fautif qui cherche en vain à se justifier (13,11-12; 15,15-21), alors que son seul tort est d'avoir suivi le peuple (13,6-8) et de l'avoir écouté (15,24). Mais n'est-ce pas là l'essence même de sa royauté à lui, le «demandé» du peuple? Dans une telle position, le sort de Saül ne pouvait qu'être tragique, et cette tragédie ne pouvait se jouer que sur le chemin de la guerre où le réclamait le peuple (8,20) et où, conformément à ce souhait, le Seigneur l'attirait (9,16). En effet, à mon sens, par cette figure tragique, le narrateur veut illustrer l'échec inéluctable d'une monarchie qui signifierait pour Israël l'abandon de l'alliance. À l'aube de la période monarchique, Saül incarne la menace que Samuel fait peser sur le peuple lors de son intronisation (12,14-15.24-25). En contraste, David sera choisi comme roi pasteur (16,1-13), un roi pour le Seigneur (16,1b) qui réussit là où échouent les guerriers (ch. 17), parce qu'il «combat les guerres du Seigneur» (18,17; 25,28) — ou du moins tant qu'il les combattra (cf. 2 S 11–12).

En résumé, un essai stimulant qui a le mérite de tenter une voie originale pour faire dialoguer l'approche littéraire et l'étude historico-critique tout en apportant un point de vue intéressant sur l'énigme que constitue la figure de Saül. Un index de citations bibliques n'aurait pas été superflu.

Rue de Balart 53/5 André WÉNIN
B-5000 Namur

J.P. FOKKELMAN, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel.* Volume III: *Throne and City.* II Sam 2–8 & 21–24 (Studia Semitica Neerlandica 27). Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1990. VI-442 p. 15 × 27,4. Dfl. 85,—

In seinem dritten Werk zu den Samuelbüchern — vgl. Volume I: *King David (II Sam. 9–20 & I Kings 1–2)* 1981 und Volume II: *The Crossing Fates (I Sam. 13–31 & II Sam 1)* 1986 — befaßt sich F. mit jenen Erzählungen in 2 Sam, die nicht zur sog. Thronfolgegeschichte gehören.

Der Author beschränkt sich auf eine synchrone Beschreibung des Textes. In der Einführung frischt er die Kenntnis seiner Stilistik durch eine Fingerübung zu 1 Sam 15,33 auf. Dem Leser, der die ersten beiden Bände nicht kennt, sei jedoch geraten, mit der Einführung in *King David* (1-20) zu beginnen.

Da F. keine Thesen formuliert, sondern am Text entlanggeht und ihn zur Sprache bringen will, ist es angemessen, sein Werk anhand der angewandten methodischen Schritte vorzustellen. "Stil" und "Struktur" begegnen uns schon im Untertitel. F. nimmt den Text bereits auf der Ebene der Laute ernst. Die beiden letzten Sätze des Samuelbuches (2 Sam 24,25b) enthalten in der Sicht von F. z.B. eine beabsichtigte *Assonanz*, insofern die beiden Verbformen einander sehr ähneln: וַיֵּעָתֵר und וַתֵּעָצַר (331). Wie genau F. auf die Struktur eines Satzes sieht, kann man z.B. an seiner Beschreibung des Sündenbekenntnisses Davids in 2 Sam 24,10 erkennen (319). F. entdeckt zudem immer wieder chiastische Strukturen. So weist er auf den chiastischen Wechsel der Subjekte in 2 Sam 7,13.14 hin: er – ich – ich – er (232). Ein anderes gutes Beispiel für den Chiasmus von Sätzen bietet ihm die Antwort Davids in 2 Sam 24,14 (321): "Laßt uns fallen / in die Hände des Herrn. Aber in die Hände von Menschen / laß mich nicht fallen".

Bei größeren Abschnitten achtet F. u.a. auf den Wechsel von Handlung und Rede (*King David*, 8). Im vorliegenden Band wird das im Abschnitt 2 Sam 24,10-19 illustriert (316-317). Eine große Stärke ist es, daß F. die Leitworte in einem Text beachtet, die die Struktur und die Thematik bestimmen. Er beachtet z.B. genauer als andere den Gebrauch der separaten Personalpronomina. F. nimmt das doppelte אנכי im Schuldbekenntnis Davids wahr, mit dem der König seine eigene Verantwortung unterstreicht (325). F. erkennt auch an, daß in 2 Sam 7 das Pronomina "du" in V. 5 und "er" in V. 13 aufeinander bezogen sind (216). Damit hat er den Schlüssel für die Rede des Herrn entdeckt: Nicht die VV. 5 und 11, sondern die VV. 5 und 13 bilden die Brennpunkte der nächtlichen Offenbarung (229). Damit stimmt die Beobachtung überein, daß in V. 11 — anders als in V. 5 und 13 — "machen" und nicht "bauen" gebraucht wird.

F. beschränkt sich aber nicht auf stilistische und strukturelle Beobachtungen i.e.S. Wer genauer hinsieht, entdeckt viele Elemente einer narrativen Analyse. F. geht auf das Verhältnis von Erzählzeit und erzählter Zeit ein: Mit wenigen Zeilen faßt der Erzähler in 2 Sam 3,17.18 die Unterredung Abners mit den Ältesten Israels zusammen, die aus der Sicht eines Historikers Monate gedauert haben (87). Auf der anderen Seite eilt der Erzähler in 2 Sam 4,7 sehr schnell auf die Tötung des Ischbaal zu, nachdem die beiden Mörder den Raum erst einmal betreten haben (124). F. nimmt ebenso wahr, daß öfter Rückblenden eingeschoben sind (2 Sam 3,17a und 24,11b), die sich sprachlich durch eine Inversion auszeichnen können (88 und 318).

Nach F. verstehen es die Autoren, spannend zu erzählen. Die Nachricht vom Mord an Abner hat den Norden Israels in tiefe Depression gestürzt (2 Sam 4,1). An eben dieser Stelle fügt der Erzähler Rückblenden ein (VV. 2b-4), die den weiteren Fortgang verzögern (122). F. weiß, daß der Erzähler die Handlung auch in eine gewisse Sackgasse führen kann. So

markiert die Furcht Davids nach dem Zwischenfall mit Usa (2 Sam 6,9) einen toten Punkt, an dem die Handlung fast zum Stillstand kommt (193). In 2 Sam 21,10-14 weist F. auf die Überraschung hin, die darin besteht, daß sich David nun nicht mehr gegen Saul und seine Nachkommen wendet, sondern ihre Gebeine pietätvoll beisetzt (272).

F. legt großen Wert darauf, welche Rolle die handelnden Personen spielen. In 2 Sam 7 entdeckt er einen Rollentausch sowohl bei David als auch bei Natan. Aus dem "destinateur" David, der dem Herrn einen Tempel bauen wollte, wird der "destinataire", der eine Zusage für seine Dynastie erhält (208). Natan war zunächst Davids Helfer, durch die Rede des Herrn wird er aber zu dessen Opponenten (211). F. kann das "actantial model" auch in 2 Sam 24 anwenden (311). Gott selbst spielt die Rolle des Satans (1 Chr 21,1), "David becomes an accomplice in a nefarious plan" (309). Joab ist sowohl der Gegner Davids (V. 3), als auch sein Helfer. Aber dieses Aktantenmodell reicht nur bis V. 15, danach wirkt ein anderes (311). Gott gebietet dann dem Engel, mit der Vernichtung aufzuhören; er läßt sich von seinem Mitleid leiten. Von einem "Satanic behaviour of God" (310) kann nun keine Rede mehr sein.

Die Erzählung in 2 Sam 24 ist für F. ein gutes Beispiel dafür, daß der "*omniscient narrator*" den Leser hinter die Kulissen sehen läßt: "from the outset we see more than David can" (310). David weiß nicht, daß die Volkszählung dem Volk zum Verhängnis werden wird. Er kann darin zunächst nur die Erfüllung eines Auftrages sehen, den ihm Gott selbst gegeben hat. Als die wahren Konsequenzen offenbar geworden sind (V. 15), hofft er darauf, daß sein Sündenbekenntnis dazu beitragen kann, daß die Plage beendet wird (V. 17). Doch Gott hat dem Todesengel längst Einhalt geboten (V. 16).

Die Erzähler lenken nach F. den Blick auch geschickt auf das Wesentliche. Nachdem die beiden Männer das Haus des Ischbaal betreten haben, fällt das Auge sogleich auf das Bett, auf dem Ischbaal Siesta hält (2 Sam 4,7). Alle anderen Details werden weggelassen (124). Mitunter erfahren wir auch etwas über den Blickwinkel einer der handelnden Personen. In 2 Sam 6,16 läßt der Erzähler Michal in objektivierender Weise vom "König" sprechen, weil sie keine persönliche Beziehung mehr zu David aufbringen kann (196).

Die biblischen Erzähler vermeiden es nach Ansicht von F. allerdings, alles dem Leser oder Hörer vorzukauen. Er muß auch selbst aktiv werden. Eine Erzählung wird erst durch den Leser lebendig; "the work functions only by virtue of his reading" (*King David*, 2). Der Erzähler traut dem Leser z.B. in 2 Sam 7,2 zu, die richtigen Folgerungen zu ziehen. David spricht gar nicht den Wunsch aus, dem Herrn einen Tempel bauen zu wollen. Das ist eine Folgerung "which David leaves to the listener" (210). Bisweilen ist ein Satz auch mehrdeutig (*ambiguous*) wie z.B. die Nachfrage Joabs nach den Gründen für die Volkszählung (2 Sam 24,3). Es könnte eine bloße Frage nach dem Motiv sein. Aber es kann auch schon eine Kritik sein: Laß von diesem Plan ab (313). Der Leser soll selbst herausfinden, was gemeint ist.

Der Überblick über die Methoden F.s. hat gezeigt, daß auch der dritte Band seiner Untersuchungen zu Samuel hilfreich ist. F. zwingt den Leser,

den hebräischen Text — um den es F. allein geht (*King David*, 7-8) — sehr genau zu verfolgen. Der Rezensent gesteht gern zu, viel von F. gelernt zu haben.

Allerdings reizt F. den Leser auch zum Widerspruch. Das beginnt — wenn auch selten — bei der Abgrenzung einzelner Szenen. So stellt F. (207-208) auch die Einleitung der nächtlichen Offenbarung (V. 4) noch zur Szene im königlichen Palast (2 Sam 7,1-3). Er ist der Meinung, daß der Anfang in V. 1 und der Abschluß in V. 4 parallel laufen: Nach einem Temporalsatz (V. 1a) bzw. einer Zeitangabe (V. 4a) handelt (V. 1b) oder spricht der Herr (V. 4b). Gehört aber V. 4 nicht eindeuting zu der Rede des Herrn? Warum beachtet F. hier den Wechsel von Zeit und Personenkreis nicht?

Bisweilen neigt F. sogar zu Spitzfindigkeiten. Er zählt z.B. die Worte in 2 Sam 6 und findet so heraus, daß V. 12c genau in der Mitte liegt (177). Haben die ursprünglichen Hörer oder Leser auch die Worte mitgezählt? Gelegentlich verwickelt sich F. in Widersprüche. Er erklärt einerseits, daß sich בית innerhalb von 2 Sam 7,1-17 nur in V. 13a auf den Tempel beziehe (231). Andererseits erkennt er aber an, daß es in der Frage von V. 5 auch um einen Tempel geht (216).

Obwohl F. den engen Bezug von V. 5 und V. 13 in 2 Sam 7 aufgedeckt hat, nimmt er diesen Ansatz nicht immer ernst genug. David spiele in dieser Erzählung nicht die Rolle des "destinateur", sondern die des "destinataire" (208). Er vermag Gott nichts zu geben, auch keinen Tempel, sondern er empfängt die Verheißung einer dauerhaften Dynastie. Damit werden schon Weichen gestellt. F. bleibt mit dieser These im Rahmen jener oft geäußerten Auffassung, die den entscheidenden Kontrast zwischen V. 5 und V. 11 sieht (228).

F. verzichtet darauf, die Vorgeschichte der Erzählungen zu erkunden. Diese Selbstbeschränkung ist sein gutes Recht. Es ist aber zu fragen, ob dadurch nicht eine Reihe von Fragen offen bleiben. F. erkennt, daß die harte Behandlung Usas (2 Sam 6,6.7) und der Segen für Obed-Edom in Gat (VV. 10b.11) einen Kontrast bilden. Das ist für ihn aber nur ein "case of irony" (192). Es wird nicht weiter gefragt, wie diese offenkundige Spannung zu erklären ist. In 2 Sam 7,9c-11b beobachtet er einen eigenen Stil, eine besondere Strucktur und ein selbständiges Thema (226). Aber er denkt nicht daran, dies zu erklären (vgl. G. Hentschel, *Gott, König und Tempel* [EThSt 22; Leipzig 1992] 51-52). F. nimmt zwar wahr, daß in 2 Sam 7,11bα unvermittelt vom Herrn in der dritten Person gesprochen wird (228). Er fragt aber nicht ernsthaft, wie ein solcher Satz in die Rede des Herrn hineinpaßt. Es ist doch wohl zu einfach, sich hier nur auf die Willkür des Erzählers zu berufen. F. übersieht auch, daß die Zusage in V. 16 die Fortsetzung von V. 11b bildet, weil sie nicht Salomo, sondern David gilt (235). Die Eroberungen in 2 Sam 8 haben nicht alle unmittelbar nach dem Orakel des Natan stattgefunden; 2 Sam 8 ist "proleptic". Dahinter steht natürlich Absicht: "The second half of David's reign... may not be disturbed by the military successes" (156). Aber diese Ordnung wird durch 2 Sam 12,26-31 durchbrochen. Das kann F. nicht erklären. In 2 Sam 21,1.2 nimmt F. die Spannung wahr, daß Saul in den Augen Gottes die Gibeoniter getötet hat, daß er aber in der Sicht des Erzählers aus Eifer für die Söhne

Israels und Judas gehandelt habe (274). Er versucht diese Unebenheit durch die Aufdeckung eines Chiasmus zu verwischen. Reicht das aber aus? Es fällt natürlich auch F. auf, daß die Plage in 2 Sam 24 zweimal beendet wird: zum einen durch das Machtwort des Herrn gegenüber dem Engel (V. 16), zum anderen nach dem Opfer Davids auf der Tenne des Arauna (V. 25). Aber F. weiß einen Ausweg, um literarkritische Folgerungen zu umgehen. Das Ende von V. 25 offenbare — ähnlich das Ende von V. 21 — nur "David's idea that the plague is still raging and his illusion that his cultic contribution is necessary for its halting" (329). Liest er damit aber nicht etwas in V. 25 hinein, was dort schlicht so nicht steht. Der Verzicht auf Literarkritik führt eben auch zu wilden Spekulationen, die sich nicht mehr auf den Wortlaut stützen können.

F. verzichtet auf die Angabe des größten Teils der Sekundärliteratur, weil er nicht den Eindruck erwecken will, als habe seine Analyse davon profitiert. Außerdem möchte er lieber seine ganze Aufmerksamkeit dem Text und nicht den disparaten Ansichten der exegetischen Kollegen widmen (*King David*, 433). Man braucht sich also nicht zu wundern, wenn F. bei umstrittenen Fragen kurz entschlossen lediglich seine eigene Meinung vorträgt. So werden z.B. die Ausführungen von H. Spieckermann zu den וקטל-Formen überhaupt nicht berücksichtigt (255). Der צנור von 2 Sam 5,8 wird mit dem Warren-Schacht identifiziert, ohne daß andere Vorschläge auch nur berücksichtigt werden. Das Literaturverzeichnis (365-366) verrät mit fünf Aufsätzen zwar ein besonderes Interesse an den letzten Worten Davids (2 Sam 23,1-7), begnügt sich aber für alle anderen Texte mit siebzehn Titeln.

Die Grenzen der Analyse von F. sind offenkundig. Aber eine geduldige Lektüre lohnt sich zweifellos.

Kartäuserstraße 28
D-99084 Erfurt

Georg HENTSCHEL

Michael V. FOX, *Character and Ideology in the Book of Esther* (Studies on Personalities of the Old Testament). Columbia, University of South Carolina Press, 1991. XV-317 p. 23,5 × 16. $32.95

Michael V. FOX, *The Redaction of the Books of Esther*. On Reading Composite Texts (SBL Monograph Series 40). Atlanta, Scholars Press, 1991. X-195 p. 23 × 15. Cloth: $29.95 ($18.95); paper: $18.95 ($12.95)

In these two books, Michael V. Fox has given us models for presenting biblical scholarship to a general audience and to specialists. *Character and Ideology in the Book of Esther* is a sensible and sensitive treatment intended for the general reader, but, as Prov 1,5 suggests, the expert can also benefit from it. In this elegantly written volume, Fox cuts through a maze of

conflicting interpretations of the Book of Esther and draws out their most meaningful aspects for today's readers. The discussions often appear deceptively simple, but their simplicity cannot completely mask the erudition of their author, who, wearing his learning lightly, steers a course of moderation through the history of interpretation of Esther. This history is for the most part modern, but occasional references are made to ancient and medieval commentaries. Above all, this book, like Fox's other works, is marked by good sense.

Although a large part of the book consists of a commentary on the MT's Book of Esther, the main focus is on the characters (as is required in this series on biblical personalities). There are chapters on Vashti, Xerxes, Haman, Mordecai, Esther (with an Excursus on "The Image of Woman in the Book of Esther"), the Jews, and God. (The last is especially interesting, since God is not mentioned in Esther.) Each of these chapters contains a literary analysis of the character, drawing out traits that may be implicit as well as explicit. There are also chapters on historicity and dating, genres, structures, and the redaction of the Books of Esther. The volume concludes with philological-textual notes, an extensive bibliography, and seven indices.

Fox is not seeking innovative interpretations or revolutionary findings. His strength lies in making sense of the numerous scholarly opinions on Esther and mediating their extremes in such a way as to give the reader a coherent picture of the nature of the book. For example, on the question of historicity, Fox recognizes that "A work that is full of legendary features and improbable incidents and that has no external attestation should be presumed to be fictional" (138). Yet he also recognizes that the author most probably intended for the book to be read as historical. Rather than choosing one or the other, he attempts to balance these two different perspectives, suggesting that "As critical readers... we can recognize the book as fiction and analyze it in those terms, while as immediate readers, giving ourselves over to the book's own terms, we can respond to its realities..." (138; cf. also 148-150). This is not a case of having one's cake and eating it, too. It reflects a much more complicated discussion (reflected in some of the references) by modern biblical and literary scholars on fictionality and historicity; and it applies to large segments of the Bible.

Another example of Fox's sense of balance is his rejection of meaningless labeling. (There is a veiled polemic against form criticism here. In any case, Fox does not view his task as form-critical.) In Fox's opinion genre identification is useful only if it clarifies the expectations with which the ancient audience (or, I would add, a modern one) approaches the text. Fox therefore dismisses such labels as "wisdom story, Persian chronicle, novella", for, although they may be loosely applicable to many compositions, including Esther, they say little about the interpretative stance that a reader should take when approaching this particular book. He opts for "diaspora story" and also "history" (since he feels it was meant to be so perceived) and "festival etiology". Again, Fox does not force himself to choose just one; these genres are not mutually exclusive, and taken together they say a good deal about the purpose and message of Esther.

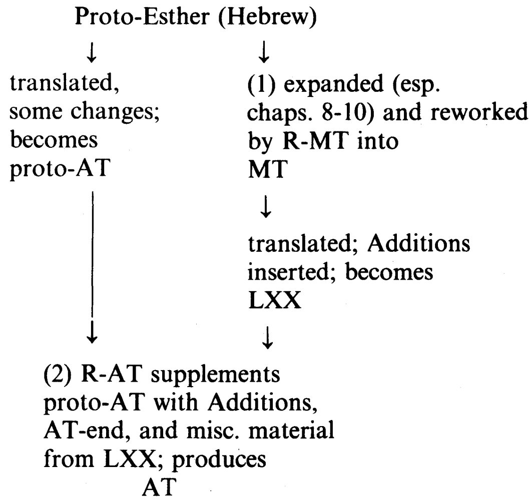
I found myself in agreement with almost all of Fox's interpretations. One omission seems to be his lack of recognition of what I shall call the "pedigree motif" in 2,6. The reference to Mordecai's having been taken into exile, like the similar notice about Daniel and his companions, and, in a slightly variant form, about Tobit, serves to mark these characters as authentic, native born Judeans (or Israelites) who themselves experienced the pivotal event of exile. Never mind that this wreaks havoc with the chronology, making the characters impossibly old; it is precisely the right pedigree for a hero of a "diaspora story".

More serious is the postponement of the mention of the book's humor until practically the last minute (253). Fox rejects humor as an excuse for the battles and carnage (226). I have always found Esther to be full of humor, achieved largely by comic exaggeration and misunderstandings by various characters. Apparently Fox does, too. He mentions "the humor of ridicule" by which the author "teaches us to make fun of the very forces that once threatened — and will again threaten — our existence". I wish he had spoken of this earlier and at greater length, for it is a vital aspect of how the book may be read.

In the last chapter Fox offers an overview of his findings in *The Redaction of the Books of Esther*. This second book is a more technical work of source criticism and redaction criticism, intended for biblical scholars. It is a careful piece of research into what Fox calls literary-historical criticism (i.e., the literary history of the Alpha-text and the MT of Esther); and it has important implications for the study of the history of ancient texts.

What differentiates this work from more traditional source criticism is that its author is not interested merely in uncovering layers in order to arrive at the original text; he wants to understand the entire process, to see what was added or changed at each stage and what effect these revisions had on the text as a whole. Each redaction of Esther produces a different work with a different purpose.

Fox reconstructs the literary history of Esther as follows: There was a Hebrew proto-Esther which was the basis of both the proto-Alpha text and the MT. The redactor of the MT (R-MT) expanded and partially reworked Proto-Esther. The LXX then translated the MT, expanding it and inserting the Additions (Fox does not suggest where these Additions may have come from. In fact, he is not concerned with the redaction of the LXX; but cf. *Character and Ideology*, 265-273). The proto-Alpha text did not derive from the MT; rather it drew directly from Proto-Esther, independently of the MT. Nor did proto-Alpha derive from the LXX. The redactor of the proto-Alpha text (R-AT) supplemented his text with some additions and with material from the LXX. The stemma, presented in *Character and Ideology*, 255, is:



The argument is complicated and cannot be fully described here. In addition to his predecessors' evidence for the history of the AT, Fox's own evidence, of which the statistical analysis of "matches" between the AT and the LXX is the most compelling, shows that the AT and the LXX are closest in passages absent altogether in the MT (especially the Additions). The *loose* resemblances are confined to passages where the MT *is* represented. Since the type and density of matches is not equally distributed throughout the text, Fox concludes that "two different acts of literary creativity of two fundamentally different types" are involved. This suggests, as Fox later demonstrates further, that there are two stages of the AT: 1) proto-AT (the original AT before the additions from the LXX, and 2) the extant AT.

Turning to an analysis of the agreements between the MT and the AT against the LXX, Fox shows that the AT is not a revision of the LXX (because the LXX lacks the AT-MT resemblances). However, since the AT as a whole is distant from the MT, Fox concludes that the AT and the MT had a common (Hebrew) source. (Fox employs R. Martin's methodology to ascertain that the proto-AT is a translation of a Semitic text — in this case Hebrew.)

To sum up rather simplistically, in some cases AT = LXX ≠ MT, and in other cases AT = MT ≠ LXX. The conclusion is that the AT does not derive directly from the MT or the LXX but rather the AT and the MT (from which the LXX derives) go back to a prior source which was used differently by both the MT and the (proto-)AT. The implication of the redactional activity of the AT, as Fox spells it out, is that R-AT considered the proto-AT (his main text) authoritative, and also considered the LXX authoritative, since he drew supplementation from it for his redacted AT. "The redacted AT is the result of the interplay between two versions that are authoritative yet have not attained a degree of fixity that precludes adjustments in either" (93).

As for the redaction of the MT, Fox, using the AT as a collateral text, ascertains the main concepts underlying the story of Esther (where AT and MT agree) and hence the changes introduced by the redactor of the MT. (He also uses internal criteria in the MT.) Unlike a number of source critics, Fox posits a single MT redactor who reworked an old story (proto-Esther) in Chapters 1–7, continued the narrative but treated his source more expansively in Chapter 8, and composed a new ending with a liturgical purpose in Chapters 9–10.

The neat detective work involved in unravelling the redactions of the AT and the MT would suffice to justify this book, but to my mind the most significant contribution is Fox's analysis of the ideology reflected in the various redactions. The point of source criticism and redaction criticism is not just to isolate the original text from its later additions, but to understand why revisions were made and how they change the meaning of the text as a whole. Fox discusses the results of these two redactions — the ideologies of the AT and the MT. He notes that R-AT's main thrusts were to 1) soften the hostility of the gentile world towards the Jews, and 2) remove the festival of Purim from violence (87). The AT is a salvation-tale in which God, not human action, is responsible for salvation. The story is a test of faith. And the salvation of the Jews is not a judgment against the nations but rather a sign of God's mastery over all nations. The festival of Purim becomes "emblematic of the ongoing drama of salvation in Jewish history" (131).

The MT, on the other hand, pushed God into the background, giving more weight to human action, especially communal power. The people save themselves. The story is, then, not a test of faith but a test of individual and communal action. The MT uses the Esther story as the rationale for the festival of Purim, which is marked by communal rejoicing. Unlike the AT, the MT "refuses to promise supernatural or superhistorical salvation; temporal joy must suffice" (133).

We are fortunate in the case of Esther in having the AT, an extra-biblical text with which to compare the MT. Chapter IV raises the question of whether we could analyze the sources of the MT without the AT. That is, are internal criteria sufficient for source criticism? Fox concludes that the internal criteria traditionally employed by source critics could identify some but not all of the redactional changes. He feels that too much has been made of contradictions by source critics, and has presented a much more sophisticated picture of the kinds of change and supplementation that a redactor can make.

Fox's work is informed throughout by both biblical studies and literary criticism. In his final chapter he asks whether it is legitimate to read a redacted text as a monolith. At issue here is the tension between source critics, who see the text as composed of layers dating from different historical periods, and literary critics, who read the final product as a seamless text. In other words, must we choose between a diachronic reading and a synchronic reading? Fox makes an ardent plea for integrating literary history into the literary study of the Bible. In this he is not alone, for there are exciting happenings in the air — of which this book is one — which promise to bring together source criticism and literary criticism and in so

doing to change the way we perceive of both. Let me briefly make three points on this matter:

1. Source criticism is not dead. It is gaining new life from literary critics — ironically the very critics who tried to kill it a few short years ago. Fox mentions the work of Damrosch and Alter in this regard; I would add more recently H. Bloom, *The Book of J,* and I. Pardes, *Countertraditions in the Bible*. Whatever one may think of these works, it is astounding to find literary critics *assuming*, without debate or discussion, the correctness of the modern analysis of pentateuchal sources. Why is this happening? First of all, literary criticism itself has recently begun to give more attention to the historical context of a work, if not to its historical development. A work becomes more meaningful if one knows the situation which gave rise to it. Of course, biblical scholars have known this all along. Why, then, have some biblical scholars (and I am one of the culprits mentioned in this group) eschewed diachronic readings? I think this was done because of the attractiveness of the synchronic readings — because of their interpretive power. Literary analysis, most of it synchronic, was offering meaning and significance, while traditional source criticism, because it tended to ignore the final product, left the reader with meaningless fragments. Now not only is the nature of literary criticism in the process of changing, but the nature of source criticism is also changing.

2. Source criticism is changing in several ways. Source criticism, it seems to me, is becoming less dogmatic. It is examining its criteria more openly (partially as a result of the exposure to literary criticism) and it is making fewer assumptions about the direction of change, the relative dates of sources, and so forth. Most important, attitudes towards various texts or textual stages are changing. Source criticism is no longer solely a search for the "original" text, of which all later manifestations are a corruption. Research like Fox's goes a long way in showing that each text must be evaluated on its own merits. The point of source criticism and redaction criticism should be to understand the development of a text, not only in the technical sense of which words or sections were added, omitted, or misunderstood, but in the literary and ideological sense. Fox and a few others have applied literary analysis to related texts (e. g., the MT and the LXX) and have shown that each has its own agenda. An author, or redactor, or translator, may reuse an old text for a new purpose.

3. The view of the redactor is changing. Gone is the perception of the redactor as a slavish copyist, unable to modify his sources. In its place is emerging the redactor as a creative artist who may reshape his material into a new product. This should not be taken to an extreme, for closer to the truth seems to be what Fox's book suggests: *the redactor as interpreter*. The Persian, Greek, and Roman periods, are full of different types of biblical interpretation, ranging from inner-biblical exegesis (as in Chronicles and elsewhere), to total retellings of biblical material, to verse by verse commentaries. The Apocrypha, Pseudepigrapha, and Qumran writings, along with rabbinic and Early Church writings, and the works of Josephus and Philo have shed much light on the various forms of interpretation of an

authoritative text. Now Fox has shown that the redactive supplementation in the books of Esther can also be seen as a form of interpretation. The interests of source criticism and literary criticism can converge in a most productive way for both — to add a new dimension to the interpretation of biblical texts and to add to our understanding of the interpretive process and its history.

Dept. of Hebrew and East Asian Languages and Literatures
University of Maryland
College Park, MD 20742 USA

Adele BERLIN

Joseph SIEVERS, *The Hasmoneans and their Supporters*. From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I (Studies in the History of Judaism 6). Atlanta, Scholars Press, 1990. x-171 p. 23,5 × 16

Beim ersten Blick auf den Buchtitel überwog die Skepsis: noch ein Geschichtswerk über die Hasmonäer? Aber immerhin scheint Joseph Sievers (= S.) gegenüber bisherigen Arbeiten zu den Hasmonäern einen neuen Aspekt in die Diskussion einzubringen — die Anhängerschaft. Das Inhaltsverzeichnis hilft auch nicht viel weiter. Die im Titel angekündigten Anhänger tauchen dort nur zweimal auf. Dafür liest sich aber das Vorwort vielversprechend und schlägt eine erste Bresche in das Vor-Urteil der Rezensentin. Am Ende der Lektüre ist die Skepsis gänzlich gewichen und macht der Freude über ein in (fast) jeder Hinsicht gelungenes Werk Platz. Entsprechend gilt: Es lohnt nicht nur diese Untersuchung von S. über die Hasmonäer und ihre Anhänger zu lesen, sondern sie ist allen, die sich im weitesten Sinn für die makkabäische Erhebung und ihre Folgen interessieren und ein kompetent geschriebenes, den neuesten Stand der Forschung reflektierendes und weiterführendes Buch dazu suchen, ausdrücklich zu empfehlen.

S. unternimmt in seiner Studie, die aus einer von der Columbiauniversität 1981 angenommenen Dissertation hervorgegangen ist, nach eigenen Angaben den Versuch, die Entwicklung der Hasmonäer (S. übernimmt die Terminologie von Josephus, die auch die der Mischna ist. Danach heißen nicht erst die Nachfolger Simons Hasmonäer, sondern schon die Mitglieder der Familie des Mattatias und ihre Gefolgschaft; IX) nachzuzeichnen und verstehbar zu machen, von ihren kleinen Anfängen als Führer einer revolutionären Bewegung bis hin zu ihrer Position als religiöse und politische Führer in Jerusalem und Judäa. Dieser Versuch ist ihm auf überzeugende und beeindruckende Weise gelungen. "The Hasmoneans and their Supporters" ist geschichtlicher Überblick und gelehrte Abhandlung in einem. Zugleich verbindet es eine klare Sprache und daher gute Lesbarkeit — m.M. selbst für Nichtfachleute — mit einem hohen Maß an ausgewogener kritischer Argumentation, angesichts der Widersprüchlichkeit und Lückenhaftigkeit der Quellen sowie der unterschiedlichsten Rekonstruktionsversuche von seiten der Forschung eine beachtliche Leistung.

Über eine Reihe von Einzelbeobachtungen hinaus (s.u.) liegt die wissenschaftliche Bedeutung der vorliegenden Studie von S. in der konsequen-

ten durchgängigen Rückfrage nach den Anhängern und Gegnern der Hasmonäer. In jedem Kapitel versucht S. zunächst die verschiedenen Quellen und Arten der Unterstützung zu identifizieren, um dann im nächsten Schritt die unterschiedlichen Beziehungen zwischen dem hasmonäischen Clan und den verschiedenen jüdischen, z.T. auch heidnischen, Gruppen zu definieren. Wo es möglich ist, versucht S. auch Ideen und Ziele zu identifizieren, die von den Hasmonäern und ihren Anhängern geteilt wurden. Alles in allem läßt sich nach seiner Studie die Fixierung in der bisherigen Forschung auf eine hasmonäische Partei nicht mehr halten. Die Situation ist ungleich komplexer und ändert sich innerhalb des behandelten Zeitraumes von zwei Generationen immer wieder. Auch die folgende knappe Zusammenfassung vermittelt nur einen vereinfachenden Eindruck der komplexen Materie: kam die ursprüngliche Unterstützung der Hasmonäer vor allem aus den ländlichen Gebieten von Südsamaria und Nordwestjudäa (wo auch Modein liegt), waren schon bald Menschen unterschiedlicher sozialer Schichten (Bauern, Priester, Stadtbewohner, Aristokraten) und unterschiedlicher religiöser Anschauung involviert. Dabei wechselten die entsprechenden Koalitionen im Laufe der Jahre nicht umbeträchtlich (157).

S. baut seine Untersuchung um die jeweiligen hasmonäischen Führergestalten auf. Entsprechend tragen die Kapitel mit Ausnahme des 1. Kapitels über Mattatias und die Ursprünge der Hasmonäer die Namen der behandelten Personen: Judas Makkabäus (2. Kap.), Jonatan (3. Kap.), Simon (4. Kap.), Johannes Hyrkanus I. (5. Kap.). S. beginnt seine Studie mit einer Einleitung, in der er a) die Quellenfrage diskutiert, besonders die historische Zuverlässisgkeit der schriftlichen Quellen, und in der er b) die Ereignisse zu identifizieren sucht, die zur hasmonäischen Revolte führten. Dabei diskutiert er auch die möglichen unterschiedlichen Reaktionen auf die Verfolgung und ordnet sie entsprechenden jüdischen Gruppen zu. Die von Raul Hilberg übernommenen und auf die Situation in Judäa zur Zeit der Verfolgung durch Antiochus Epiphanes übertragenen acht Reaktionsmöglichkeiten auf Verfolgung (Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* [rev. ed. New York 1985]) wirken zwar etwas sehr diffizil angesichts der Quellenlage, doch zeigen sie deutlich, daß das gängige Zwei-Reaktionen-Modell (Widerstand oder Kollaboration) eine allzu vereinfachende Sichtweise ist (21-25).

Das erste Kapitel kreist um den Beginn der hasmonäischen Revolte. S. fragt zunächst nach der Herkunft der Hasmonäer, allerdings ohne eindeutiges Ergebnis, und wendet sich dann 1 Makk 2 zu, der Erzählung über Mattatias. Er kommt zu dem Schluß, daß 1 Makk 2 den Ursprung der Dynastie kunstvoll darstellt und legitimiert und ihre zentralen Doktrinen rechtfertigen will. Das historische Wissen über Mattatias selbst bleibt demgegenüber sehr dünn (36). Weitere bemerkenswerte Ergebnisse liefert S. in diesem Kapitel zur Selbstverteidigung am Sabbat (danach müssen wir von einer allmählichen und durchaus nicht einheitlichen Entwicklung in der Interpretation dessen ausgehen, was am Sabbat erlaubt bzw. nicht erlaubt ist; 32-33) und zur "negativen" Identität der Hasidaioi (n. S. sind sie mit keiner anderen, namentlich bekannten jüdischen Gruppe der Zeit identisch; 38-40).

Im Kapitel über Judas Makkabäus beschäftigt sich S. am intensivsten mit den Feldzügen Judas' außerhalb Judäas (Expeditions Outside Judaea

49-57). Leider macht dieses Unterkapitel einen etwas diffusen, wenig stringenten Eindruck. Trotz einiger neuer Einsichten weiß der Leser am Schluß nicht so recht, wie die verschiedenen Fragen und Probleme, die der Autor anschneidet und zu lösen versucht, miteinander verbunden sind. Nicht gänzlich überzeugt in diesem Zusammenhang auch die Ansicht des Autors, daß die Ursache für die Bedrohung und Drangsalierung der Juden außerhalb Judäas nicht im Konflikt zwischen Juden und Heiden als solche gelegen habe, sondern im Konflikt zwischen prohasmonäischen Juden und ihren heidnischen und jüdischen Gegnern. S. stützt sich dabei ausschließlich auf 2 Makk 10,15 und der dortigen Erwähnung von Flüchtlingen aus Jerusalem, die bei den Idumäern Zuflucht fanden (55). Gut begründet sind demgegenüber im übrigen Kapitel die folgenden, z.T. neuen Erkenntnisse des Autors: Judas ist ausschließlich militärischer Führer der Revolte und übernimmt selbst bei der Wiedereinweihung des Tempels keine priesterliche Rolle (47-48); Judas hatte in seinen letzten Jahren nur die Kontrolle über das Jerusalemer Umland, nicht über Jerusalem selbst (62); der Vertrag zwischen Rom und Judäa aus 1 Makk 8,23-30 ist mit hoher Wahrscheinlichkeit authentisch (68-70).

Interessant und in der Forschung bisher noch nicht gesehen, ist das Fazit, das S. im dritten Kapitel über Jonatan zieht. Obwohl Jonatan der am wenigsten prominente der Brüder ist, war er nach S. in mehrerer Hinsicht (z.B. Schaffung einer soliden territorialen Basis, Aufbau eines stehenden Heeres und einer rudimentären Verwaltung) die entscheidende Person und legte den Grundstein für die Dynastie. Weitere wichtige Ergebnisse im Jonatan-Kapitel beziehen sich auf das Intersacerdotium 159-151 v.Chr. (gegen H. Stegemann, der den Lehrer der Gerechtigkeit für den Nachfolger des Alcimus hält, gab es für S. in dieser Zeit keinen Hohenpriester; 76-77) und das fast völlige Schweigen über Jonatans Amtsantritt als Hoherpriester (S. schließt daraus, daß Jonatans Ernennung vermutlich als irregulär, zumindest aber kontrovers betrachtet wurde; 85). Ausführlich und sehr differenziert versucht S. schließlich eine Verhältnisbestimmung zwischen Qumran und den Hasmonäern. Daß es von seiten Qumrans verschiedene negative Einschätzungen der Hasmonäer und ihrer Anhänger gegeben hat, ist evident, doch gab es nach S. a) unterschiedliche Phasen der Beziehung und b) ist es nicht sicher, ob die Opposition gegen die Hasmonäer schon zur Zeit Jonatan begann (90).

Noch vorsichtiger als in seinem Exkurs über Qumran und die Hasmonäer argumentiert S. über Simons Beziehungen zu Rom. Eine sichere Interpretation ist für ihn nicht möglich, da auch nach sorgfältigem Abwägen aller Informationen und Argumente die Unstimmigkeiten und Widersprüche in bzw. zwischen den in 1 Makk und den Antiquitates angeführten Dokumenten so groß sind, daß die römische Reaktion auf die hasmonäische Anfrage offen bleiben muß (117-118). Trotzdem kommt S. auch im Kapitel über Simon zu interessanten Schlüssen. So kann er nachweisen, daß in 1 Makk Simons Taten mit denen des Judas parallelisiert werden (z.B. die Reinigung des Tempels durch Judas entspricht die Reinigung der Akra durch Simon), um damit Simon als würdigen Nachfolger Judas' zu zeigen (114-115). Ebenso kommt S. auf der Basis von J.A. Goldsteins Lösung des Textproblems in 1 Makk 14,27-49 und unter Hinweis auf ähnliche Vorgänge bei der Proklamation Vespasians als Imperator zu einem

glaubwürdigen 4-Phasen-Modell der Anerkennung Simons als Hoherpriester (119-124).

Das Kapitel über Johannes Hyrkanus I. beginnt S. mit einer sorgfältigen Rekonstruktion der militärischen und außenpolitischen Leistungen Hyrkans. Hervorzuheben ist aber besonders der Versuch, das Verhältnis zwischen Hyrkanus und den Pharisäern bzw. Sadduzäern zu bestimmen. Nach Auswertung der Quellen (Banketterzählung in den Antiquitates des Josephus und rabbinische Traditionen über den Hohenpriester Jochanan und den König Yannai) kommt S. zu dem überzeugenden Schluß, daß anders als Josephus in Ant. 13.288-298 behauptet, Hyrkanus weder Beziehungen zu den Pharisäern noch zu den Sadduzäern nachzuweisen sind (151-152).

Zum Schluß einige kleine Anmerkungen zur formalen Gestaltung des Buches: Hilfreich wäre gewesen, wenn neben der Karte von Palästina auch eine Zeittafel mit aufgenommen worden wäre. Ebenso hilfreich wäre eine Kapitelnumerierung gewesen, da vom Schriftbild nicht immer klar ist, ob es sich um ein Ober- oder Unterkapitel handelt (besonders verwirrend in der Einleitung). Mit der Kapitelaufteilung und den entsprechenden Überschriften hat der Autor auch an anderer Stelle seine Schwierigkeiten. Nur annähernd dem Inhalt entsprechen die Überschriften "The Great Assembly" und "The Yoke of the Gentiles", während "The Jewish Sects in Jonathan's Time" als Überschrift am besten ganz gestrichen worden wäre bei den wenigen Zeilen, die folgen. Leserfreundlich sind die Kapitelzusammenfassungen. Leider fehlt eine solche im 1. Kapitel, während sie sich im 3. Kap. hinter dem letzten Unterabschnitt verbirgt.

Die genannten Mängel können selbstverständlich die Leistungen dieser Untersuchung nicht schmälern. Um es noch einmal zusammenzufassen: S. ist ein herausragendes, spannendes Buch über die Hasmonäer und ihre Anhänger gelungen — sowohl was Differenziertheit, Ausgewogenheit und Klarheit der Argumentation betriff, als auch was die Fülle neuer Informationen und Einsichten angeht, — und das alles auf denkbar kleinem Raum!

Auf der Hohwisch 39 A
D-2800 Bremen 1

Angelika STROTMANN

Novum Testamentum

Daniel J. HARRINGTON, *The Gospel of Matthew* (Sacra Pagina 1). Collegeville, Minnesota, Michael Glazier/Liturgical Press, 1991. XIII-429 p. 16 × 23,5

We can always use another good commentary on any book of the Bible; and this is a good commentary. Following a short introduction the author divides Matthew into eighty-one sections. Each section offers (i) a fresh (and mostly literal) translation of the text, (ii) verse by verse, and sometimes word by

word, notes on philology, textual criticism, and interpretive options, (iii) Harrington's explanation of the section as a whole, and (iv) a brief bibliography. The spotlight is on the meaning of Matthew in its original setting, although theological and liturgical observations are also abundant.

Harrington refers to his work as "a Jewish commentary", and this is probably its most noteworthy feature. By "Jewish commentary" he means three things: he reads the First Gospel in the light of Old Testament and other Jewish documents, he situates the book squarely within the debates of post-70 Judaism, and he is concerned to make "comments appropriate to the new relationship that exists between Jews and Christians since the Second Vatican Council".

In large measure the commentary serves to defend Matthew against the charge of anti-Semitism or, more precisely, anti-Judaism. Harrington rightly believes that the author of Matthew was a Jew, that he desired to confirm the followers of Jesus as authentic heirs of the Jewish tradition, and that the First Gospel is only anti-Jewish in potential, that is, when taken out of its original context and misread.

It does not surprise then that Harrington equates the tenants of the vineyard in 21,33-46 with the Jewish leaders, not Israel, that he sees the discourse in chapter 23 as aimed not at Jews in general but only at "the scribes and Pharisees" in particular, and that the notorious curse spoken in 27,26 ("His blood be upon us and upon our children") refers to "the Jewish opponents of the Church" and explains the fall of Jerusalem: it is not a divine curse upon the Jewish people.

I am more than sympathetic with Harrington's approach and major conclusions; and I should here like to support the direction of his interpretation. His case against Matthew's alleged anti-Judaism is much strengthened by recognition of the conventional nature of the evangelist's polemical rhetoric, even in chapter 23.

The Jesus of Matthew 23 does not err in mercy. On the contrary, he passes from woe to woe, each indictment only calling forth another. His vitriol depicts the scribes and Pharisees as more than hard-hearted: they are already suffering spiritual *rigor mortis*. None of this, however, seems fair or productive. While one should not embrace a romantic notion of the Pharisees, we yet have reason to believe that the best of them were admirable men who faithfully practised their religion and honestly doubted that the Messiah had come. How then understand our text?

The answer is that Matthew 23 should be regarded as, among other things, a typical piece of Jewish polemic. Without either excusing the scurrilous language or minimizing its historical misuses, we can recognize its thoroughly conventional character. As L. T. Johnson has put it, with reference to the slander of the NT in general, the polemic is typical of that produced by rival claimants to a Graeco-Roman philosophical tradition: the way the NT talks about its Jewish opponents is just the way all opponents talked about each other back then ("The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic", *JBL* 108 [1989] 419-441).

It is particularly noteworthy that, to judge from extant sources, the Jewish polemic against other Jews was no less expansive and harsh than Matthew's polemic. Josephus depicted the Zealots or Sicarii as murderers, transgressors of the laws of God and nature, impostors, madmen, hard-hearted wretches, "bastards" and "scum" more wicked than Sodom, as men guilty of "barbarity ... avarice ... impudent undertakings ... wicked practices ... impiety ... tyranny over others ... the greatest madness ... wild and brutish disposition" (*Bell* 4,377-8; 5,401-19.442-5; 7,252-74).

The author of the Psalms of Solomon 4 (a Pharisee?) wrote of his Jewish opponents (Sadducees?) that they were profane, with hearts far from God; that they broke the law and were verbose and ostentatious; that they lacked self-control and looked upon women to lust after them; that they sought to impress people and desired the property of others; and that they were hypocrites who "defrauded innocent people by pretense".

Of the vicious polemic of the Dead Sea Scrolls I need not offer details here, so well known is it. Suffice it to recall two facts: (i) the covenantors laid every sort of pejorative adjective upon "the sons of darkness", whom they cursed in their rituals (note esp. 1QS 2,4-10 and the enemies of the psalmist(s) in 1QH) and (ii) 4QpNah accuses "the seekers after smooth things", whom most identify as Pharisees, of conducting themselves in deceit and falsehood, of offering "guilty counsel", of speaking insolently, and of leading Ephraim astray with "false teaching", "lying tongue", and "deceitful lip" (4QpNah frags. 3-4 ii 2.6.8-10).

The unremarkable and traditional nature of Matthew's polemic in chapter 23, where our Gospel's invective is concentrated, is illustrated by the following textual citations (to whose number one could easily add). These more than suggest that most of the chapter's charges were levelled on numerous occasions by many different parties. In other words, they were standard polemical *topoi*. In extant Jewish sources opponents are:

— Good in appearance only (cf. vv. 2.25-28): Ps Sol 4,2.7.19; 1 En 94,6; Josephus, *Bell* 2,255;
— Hypocrites (cf. vv. 3.13 etc.): Ps Sol 4,6-7; 1QS 4,14; As Mos 7,5-10; Philo, *Em Gai* 25,162; Josephus, *C Ap* 2,142-4;
— Misleaders (cf. vv. 13-16.24): CD 5,20; 4QpNah 3-4 ii 8; 1 En 98,15; T Levi 10,2; *b Sanh* 43a;
— Blind (cf. vv. 16.17.24): 1 En 90,7; Wis 2,21; Philo, *Vit con* 2,10; Josephus, *C Ap* 2,142; *Bell* 5,572;
— Foolish or ignorant (v. 17): Wis 13,1; Sir 50,26; 1 En 98,3.9; 1QH 4,8; Philo, *Vit con* 2,10; Josephus, *C Ap* 2,37.255; *Bell* 3,381; 5,417.566; *b. Ye* 63b; *b.Er* 101a;
— Teachers of wrong halakah (cf. vv. 16-22): 1 En 99,2; T Levi. 14,4; 1QpHab 8,10; 1QH 4,10-12; *m.Ned* 3,10; *m.Git* 1,5; *m.Mak* 1,6; *t.Yad* 2,20;
— Guilty of economic sins (cf. v. 25): Ps Sol 4,9-13.20.22; 1 En 63,10; 94,6-8; 97,8; As Mos 5,5; 7,5-7; 1QpHab 8,11-12; 9,4-5; Wis 2,10; T Levi 14,5-6; Josephus, *Bell* 5,402; 7,261;
— Guilty of sexual sins (cf. v. 25): Wis 14,22-28; Ps Sol 2,11-13; 4,4-5; 8,9-10; CD 4,19-21; 5,6-12; MMT (= 4Q394-398) 14,86-89; T Levi 14,5-6; Philo, *Em Gai* 18,120; Josephus, *Bell* 5,402;

— Unclean (cf. vv. 25-28): 1QpHab 8,12-13; Ps Sol 8,11-13.22; T Levi 16,1; T Ash 2,9; As Mos 7,9-10; Josephus, *Bell* 4,382; *m.Nid* 4,1-2;
— Persecutors and/or murderers of the righteous (cf. vv. 29-37): T Levi 16,2-3; Wis 2,12-20; 1 En 12,5; 95,6; As Mos 6,3-4; 1QH 2,21; 4,8-9; 1QpHab 11,4-8; Philo, *Em Gai* 18,120-122; Josephus, *Bell* 2,254-258; *y.Shabb* 1,4;
— Likened to sinful generations of the past (cf. vv. 30-32): T Levi 14,6; Josephus, *Bell* 5,411.442.566;
— Compared with snakes (cf. v. 33): 1QH 5,27; Philo, *Em Gai* 26,166; Ps Sol 4,8;
— Destined for eschatological judgement (cf. vv. 33.35-36): 1QH 3,11-18; 4,18-20; 1QpHab 10,12-13; 11,14-15; 4QpPs[a] 1-10 iii 12-13; 1QS 2,7-9; 1 En 62,1-16; 94,9; 96,8; Ps Sol 14,9; T Levi 15,2; *m.San* 10,1;
— The cause of God forsaking his temple (cf. vv. 37-39): Josephus, *Bell* 2,539; 5,412.419; T Levi 15,1; 16,4.

Several inferences follow from examination of these texts. First, Matthew 23 is full of conventional accusations. In Matthew's Jewish world one's opponents were, as a rule, blind, foolish, impious, hypocritical, and much else besides. That is, the language of vilification was as stereotyped as the language of praise. We accordingly no more have here a fair account of Pharisaic Judaism than we have such an account of Christianity in the pagan polemic of the second, third, and fourth centuries. (A later parallel: who could pass a fair judgement on the quality of Erasmus' work—which Luther ridiculed as "vile stuff" and likened to dung—by reading *Bondage of the Will*? or rightly evaluate the early Anabaptists—"vermin", "tainted by fantasy", "obstinate", "poor fanatics", and "deadly as the plague" were some of Calvin's words—by reading *Brève instruction pour armer tous bons fidèles*?)

Secondly, one suspects that the slander was equally vicious on the other side, for the evidence reveals a far-flung way of speaking. Although proof is of course lacking, Matthew was probably returning tit for tat. Recall second-century polemic against Christians. Athenagoras, *Apol* 3, related that Christians were charged with atheism, cannibalism, and sexual libertinism. Lucian, *Vita Peregrini*, called Christians "poor wretches" who, in their "simplicity", fell prey to any "cunning charlatan". Pliny, *Ep* 10,98-99, referred to Christians as obstinate, full of mad folly, and dangerous, and he branded their faith as "debased superstition". Minucius Felix, *Octavius*, attacked Christians as "reprobate", "wicked", "arrogant", "irresponsible", "unlawful", and "desperate", as being of "the lowest dregs", as having a religion of "lust", as being worshippers of genitals and asses' heads, and as having rites centred around infanticide and cannibalism.

Thirdly, the ferocity of rhetoric in Jewish texts, and especially the volatile language of the Dead Sea Scrolls, shows Matthew's language to be comparatively tame, and further proves that such polemic need not signal a break with Judaism. So far from that being the case, I concur with Harrington that Matthew 23 is scarcely a Christian critique of Judaism. It is rather a Jewish-Christian critique of Jewish opponents, and therefore no more anti-Semitic than the Dead Sea Scrolls.

Friends University
2100 University
Wichita, Kansas 67213 USA

Dale C. ALLISON, Jr.

Michel BOUTTIER, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens* (Commentaire du Nouveau Testament – Deuxième série IXb). Genève, Labor et Fides, 1991. 316 p. 17,5 × 24

Un commentaire de l'épître aux Éphésiens en langue française manquait. Cette lacune est désormais comblée grâce à l'ouvrage de Michel Bouttier. Ce travail clair, structuré, présentant une bibliographie sélective et mise à jour, fait droit aux différentes interprétations auxquelles cette épître a donné lieu.

L'introduction entend situer cet écrit dans le milieu de Nouveau Testament: l'enracinement paulinien (spécialement Col) ainsi que les contacts plus larges avec les pastorales, He, 1 P, les traditions synoptiques et Jn. Ce vaste tour d'horizon établit, de façon judicieuse, un certain nombre de liens entre ces différents écrits. Au cours du commentaire, l'épître aux Colossiens est souvent sollicitée pour éclairer tel ou tel passage d'Ép (60, 115, 124, 137, 174...). Il est toujours difficile de mettre en relief deux aspects apparemment opposés: la parenté évidente entre ces deux écrits et l'originalité de chacune de ces épîtres. Dans l'équilibre à tenir entre ces deux aspects, on peut se demander si le second est suffisamment honoré. Les écarts entre Ép et Col (vocabulaire, genres littéraires, mise en œuvre du discours) n'induisent-ils pas une pensée radicalement nouvelle qui s'exprime en un langage neuf? Par ailleurs, les codes apocalyptique et sapientiel qui se croisent et se mêlent d'une manière particulière dans l'épître aux Éphésiens ne sont-ils pas au service de l'élaboration, non seulement d'un langage mais d'une réflexion théologique novatrice par rapport aux écrits dont elle a pu s'inspirer?

L'auteur cherche à déterminer les genres littéraires rencontrés dans cette épître, et il insiste, à juste titre, sur le caractère hymnique du texte. Cependant on peut se demander si le terme « doxologie » convient pour définir Ép 1,14 (57). De même une définition plus précise des genres littéraires (eulogie, mention d'action de grâces, prière, doxologie...) permettrait de dégager davantage leur fonction. S'il est vrai que « les harmoniques qui relient entre elles les pièces de la composition défient les essais de connexions » (18), le repérage des genres littéraires, surtout dans la première partie, peut apporter des esquisses de réponse à la question maintes fois posée de l'agencement de l'épître. De plus, certains passages difficiles dont les enjeux théologiques sont importants mériteraient une attention plus grande: c'est le cas d'Ép 1,13. A cet égard, l'étude de Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit* (Göttingen 1967) a soulevé un problème dont les conséquences théologiques sont considérables: si on ne prend pas suffisamment appui sur l'unité de la péricope (Ép 1,3-14), mise en évidence par le genre littéraire, on court le risque d'exclure les Nations du dessein divin. Au terme de l'analyse de l'eulogie, l'auteur présente ce qu'il appelle les deux voies: « pour les uns, il faut écouter le texte comme une prière unanime dans lequel l'énonciateur inclut d'emblée les destinataires. (...) Pour les autres, les termes *eklêrôthêmen* et *peripoiêseôs* sont revêtus du sens fort: la mainmise de Dieu sur un peuple pour en faire sa part » (77). S'il convient toujours d'être prudent dans ce domaine, la question des destinataires de

l'eulogie, à savoir chrétiens d'origine juive et/ou chrétiens issus des Nations, ne mériterait-elle pas d'être tranchée? Un rappel de l'évolution de la conception paulienne concernant le rapport Juifs/Nations pourrait être éclairant.

L'auteur tente de présenter une synthèse sur la question du mystère. Ép est bien le lieu par excellence pour aborder cette question si longtemps débattue. On attendrait que l'auteur s'interroge davantage sur le problème de la fonction de ce terme dont l'usage bien que paulinien revêt un caractère nouveau en Ép. Le rapport du mot «mystère» aux catégories de connaissance — à noter la présence massive du vocabulaire gnoséologique —, aux catégories spatiales, à la notion de corps, et les incidences théologiques, christologiques et ecclésiologiques qui en découlent pourraient être davantage soulignées. L'interprétation que l'auteur donne du terme «mystère» en Ép 5,32 invite à reprendre le débat sur ce point: il considère que *mystêrion* concerne le sens du texte biblique (Gn 2,24), ce texte se rapportant au Christ et à l'Église (248). Cette interprétation nous amène à poser la question suivante: en respectant les aspérités du texte et au vu des occurrences du terme *mystêrion* en Ép, peut-on parler d'une interprétation allégorique, alors même que l'ensemble de l'épître — en particulier Ép 3,1-13, dont il était nécessaire de montrer l'unité et la fonction — semble se dégager de ce type de raisonnement? (cf. Ch. Reynier, *Évangile et mystère.* Les enjeux théologiques de l'Épître aux Éphésiens (Paris 1991).

S'il est vrai, comme le rappelle l'auteur, que cette épître a une place à part dans le développement de l'ecclésiologie, une étude systématique des images de l'Église telles qu'elles apparaissent dans le texte (corps, épouse, temple, construction...) et de leur évolution à travers le corpus paulinien aurait été utile. En Ép peut-on dire encore que «le double motif du peuple de Dieu et du corps du Christ n'est pas dissocié» (25)? Il semble au contraire que l'image paulinienne du peuple de Dieu soit écartée au profit de celle du corps. Ép détache l'Église du Judaïsme jusque dans les expressions choisies par cette épître pour en rendre compte. Il y a plus qu'une invitation à une mutuelle reconnaissance des juifs et des païens dans le Christ (287). Il y a invitation à un dépassement, à l'acceptation de cette réalité inouïe qu'est l'Église, réalité radicalement différente de la simple réunion des chrétiens issus du Judaïsme et des chrétiens issus des Nations. En ce qui concerne l'image de l'épouse, l'auteur considère qu'il n'y a pas identification Église = épouse en Ép 5 (251). Cette position invite à poursuivre la réflexion pour mieux saisir la fonction du terme «épouse» dans le discours ecclésiologique.

L'auteur note à plusieurs reprises que cette épître offre une pensée très riche en matière christologique et ecclésiologique. La question fondamentale reste celle de l'équilibre entre les accents christologique et ecclésiologique. Où est la pointe de l'épître: sur le pôle christologique, sur le pôle ecclésiologique ou sur les deux? On peut se demander si une étude plus poussée des rapports Christ/Église n'apporterait pas un éclairage à cette question, elle aussi controversée. Est-il suffisant de dire que «la christologie de l'épître aux Colossiens a offert la clef dont l'auteur d'Éphésiens s'est emparé» (284)? En étudiant la manière dont l'ecclésiologie se définit par rapport à la christologie ne pourrait-on pas déceler un glissement des données théologiques, christologiques, ecclésiologiques et anthropologiques?

L'eschatologie d'Ép s'inscrit dans une conception nouvelle. L'auteur le montre en se référant à Rm 6 et Col 2 (97). En s'appuyant sur ces textes (Rm 6,8: « si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui »; Col 2,12: « ensevelis avec lui lors du baptême, vous en êtes aussi ressuscités avec lui » et Ep 2,6: « avec lui il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ ») ne serait-il pas possible de suivre de façon plus serrée encore l'évolution qui aboutit à Ép: le passage du sens propre au sens figuré de la résurrection, le rôle joué par le retard de la parousie dans la réflexion paulienne, la définition de l'être chrétien en terme d'« être avec »... Les études de W. Carr, *Angels and Principalities* (Cambridge 1981) et A.T. Lincoln, *Paradise Now and Not Yet*. Study in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought (Cambridge 1981) ainsi que celle de H.E. Lona, *Die Eschatologie im Kolosser und Epheserbrief* (Würzburg 1984) ont apporté d'excellentes contributions dans ce domaine.

L'auteur rappelle avec vigueur à quel point il n'est pas d'« être chrétien » sans un engagement réel dans l'histoire et sans une mise en œuvre de ce combat jamais définitivement achevé contre toutes les formes d'annexion qui s'acharnent sur l'Évangile et l'Église. Cette affirmation si présente en Ép va à l'encontre de « toute surenchère » (304) dans laquelle on serait tenté d'enfermer l'épître. Il convenait de démontrer que le texte d'Ép est « le texte-phare de ' tout le possible de Dieu ' » — ce que fait l'auteur.

Celui-ci ne manque pas d'opérer des ouvertures, en particulier dans le domaine de l'œcuménisme — tout en restant ferme sur ses propres positions: il est en effet nécessaire de redire combien cette épître, « tel un drapeau, tel un défi, flotte au mât de l'Écriture. Elle persiste devant nous, envers et contre tout » (304).

Dans ce « commentaire » l'analyse serrée s'accorde bien avec une certaine vibration spirituelle. L'auteur a le grand souci d'analyser le texte verset par verset et de renvoyer à des excursus (qui présentent un choix de thèmes repris de manière synthétique pour mettre en évidence les enjeux), excursus que l'on aimerait plus nombreux. En ce sens l'ouvrage de Michel Bouttier est un instrument de travail très précieux et un guide pour celui qui souhaite découvrir l'univers complexe et fascinant de cette épître. Ce commentaire, loin de s'enfermer dans des positions définitives, invite plutôt à la discussion et à la recherche. C'est son mérite, et non des moindres.

39, Rue Notre Dame des Champs — Chantal Reynier
F-75006 Paris

Peter Thomas O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary) Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1991. XLI-597 p. 16 × 24. $39.95

Peter T. O'Brien, vice-principal and head of the New Testament Department at Moore Theological College, Newtown, New South Wales, Australia, is the author of two important scholarly works: *Introductory*

Thanksgivings in the Letters of Paul (NTS 49; Leiden 1977) and *Colossians-Philemon* (WBC 44; Irving, TX 1982). He has written two articles on the Epistle to the Philippians: "The Fellowship Theme in Philippians", *RTR* 37 (1978) 9-18 and "The Importance of the Gospel in Philippians", "*God who is Rich in Mercy*". *Essays presented to D.B. Knox* (ed. P.T. O'Brien – D.G. Peterson) (Homebush West, NSW – Grand Rapids 1986) 213-233.

In this volume P.T. O'Brien makes available to the student of the New Testament the fruits of his own research on Philippians and, in line with the aim of the series NIGTC, he takes careful note of a wide range of scholarly material published in recent articles and monographs regarding this letter. While approaching and discussing the major issues and questions of text and interpretation at a scholarly level, he takes care to give the most elementary explanation of every Greek word and its grammatical form, with an eye to readers who are not familiar with Greek morphology and syntax. As a consequence, the footnotes and references often unnecessarily repeat the same explanatory remarks. From the doctrinal point of view, he attempts primarily to provide a theological understanding of the text as the Word of God based on historical, critical and linguistic exegesis.

In tackling the major questions, O'Brien's usual approach is to begin by surveying the main contributions of contemporary scholars to debated issues and taking into account their different arguments before arriving at some tentative conclusions. Commentators most frequently cited or discussed earlier are: F.F. Bruce, G.F. Hawthorne, J. Gnilka, R.P. Martin, J.-F. Collange, M.R. Vincent, H.A.W. Meyer, J.B. Lightfoot, W. Michaelis, J.H. Michael and E. Lohmeyer.

In the introductory part (1-39) of the volume O'Brien pays particular attention to the three hotly debated issues in contemporary study of the letter to the Philippians: its unity and integrity (10-18), the date and place of writing (19-26) and the nature of Paul's opponents and false teachers at Philippi (26-35). The space given to these questions is balanced and proportionate to the importance of the subject.

In his Commentary (41-555) O'Brien follows the standard form of the NIGTC: he presents a detailed explanation of the letter, examining each paragraph of the text structurally, thematically and exegetically. In particular it is worth noting that his exegetical work is at once scholarly and accessible. First of all it provides a view of the passage as a whole, which serves as an introduction to the section within the immediate context. At the beginning of each paragraph there is a special bibliography, followed by the English translation of the passage in italics (always with textual notes on the transmission of the Greek text and a critical judgement on the value of the variants), a short paraphrase, discussion of "form/structure/setting" and verse-by-verse exegesis of the Greek text. His comment carefully explains every Greek word, noting its biblical use and senses and rendering it with reference to some of the modern translations in English (all together there are 15 of them). Statistics of the occurrence of the words in LXX, NT and particularly in the Pauline corpus are always fully indicated in the footnotes. The grammatical and exegetical analysis of the text is based

upon a thorough discussion of its different interpretations by grammarians and commentators with a critical evaluation of their arguments "for" and "against", in most cases revealing his own preference. In addition he usually tries to point out all the doctrinal nuances and contrasting interpretations to which the disputed terms give rise and to provide a theological understanding of the text with many valuable religious and spiritual reflections.

The most important problems related to the text are treated in complementary studies in the six appendices: A: The Expression "to be with Christ" in Pauline Teaching; B: The Meaning of v. 5 and the "Hymn" (vv. 6-11) within Their Context; C: The Adam-Christ Parallel and Christ's Pre-existence; D: μορφὴν δούλου λαβών and the Servant of the Lord (Isa 53); E: The Relationship of Righteousness to Being in Christ at Phil 3,9; F: Is Phil 3,20-21 a Hymnic Fragment? All these studies offer an excellent *excursus* on these disputed issues.

In the selected bibliography (XXI-XLI) the works are divided into commentaries on Philippians (about 40 entries) and other works (550 titles), mostly in English, many in German and some in French. Studies in other languages are completely missing. Although it would be too much to ask for a full bibliography of such studies, in the series NIGTC, which "aims to be international in character" (cf. X), some listing of important and serious monographs and studies in other languages than those above-mentioned would have been useful as an encouragement to a continued fruitful study of Philippians and to further research into its problems on an international level.

At the end of the volume there are detailed indexes of subjects, authors and of works cited. However, in a commentary based on the Greek text of the New Testament it would be surely of great use and help to the student or reader of the volume if an index of the numerous Greek key-words, theological terms, important hapax legomena, etc., thoroughly discussed and explained in the course of the work, were also provided.

The central section of the epistle, 1,27–2,18 (143-312), summed up in the title: "Conduct worthy of the Gospel: exhortations and example to the community", is considered and interpreted as a literary unit. Within its context the christological hymn serves to present Christ Jesus as the supreme example of humility.

With special interest this reviewer read and examined O'Brien's comment on Phil 2,1-5.6-11, which was the subject of his doctoral thesis (cf. J. Heriban, *Il retto φρονεῖν e κένωσις*. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6-11 [Biblioteca di Scienze Religiose 51; Roma 1983]). He was surprised to find that O'Brien does not quote this monograph. However, the reviewer fully agrees with the scholarly method and the hermeneutical principles adopted by O'Brien in the interpretation of this highly significant passage in the letter. He admires both his stimulating approach to the complex, and, for the most part, crucial exegetical and theological problems, and his balanced conclusions drawn from scholarly discussion of the different views of the exegetes. There are, however, some details and ideas the reviewer would like to point out, which in his judgement were not developed enough or were passed over in the commentary.

While O'Brien carefully explains every Greek word, he gives relatively little space to the term φρονεῖν, which turns up on ten occasions in Philippians (and only 14 times in the rest of the *corpus paulinum*) and mostly in significant contexts where it describes either a true or a false mental attitude (cf. the Commentary on p. 66-67, 178-179, 204-205, 437-438, 457-458, 478, 517-518). He rightly asserts that it is the keyword in Phil 2,5, which presents Christ's self-abasement as a model for a similar attitude on the part of Christians (cf. the relevant exegesis and discussion of this disputed verse on p. 203-205, 253-262). However, it should also be noted that the expression τὸ αὐτὸ φρονεῖν in the Pauline corpus is one of the "parenetical topoi" (cf. Gnilka, 107; Heriban, 184-189) which occurs in the exhortations of Paul, when the unity or harmony of the community is in peril because of self-seeking ambition, rivalry and the arrogant spirit of its members (cf. Phil 2,2; 4,2; Rom 12,16; 15,5; see also 2 Cor 13,11; Gal 5,10). Only in this light does it become clear — and O'Brien fails to explain this — why, in this context, Paul does not use ταπείνωσις, the common word for "humility", but the rare term ταπεινοφροσύνη, "lowlines of mind", "lowly mindedness". In addition the expression τὸ ἕν φρονοῦντες (with the definite article) in the context of the exhortations does not mean simply "to be gospel oriented" as O'Brien tries to prove (cf. 179), but "to have *that one* attitude of mind" (cf. M. Zerwick – J. Smith, *Biblical Greek* [Rome 1979] Num. 170), understood as referring to the person of Jesus in whom this attitude is found (v. 5) and exhibited (vv. 6-8). (For further details of the usage and meaning of φρήν κτλ. in the NT cf. Heriban, 379-399.)

As far as the Christological "hymn" is concerned, O'Brien points out that little scholarly consensus has emerged in regard to its origin and authorship (pre-Pauline, Pauline, or post-Pauline), its form and structure (hymnic? the number of stanzas?), the conceptual background of the passage (OT, Gnostic myth, general Hellenism, wisdom speculation?), or its key exegetical issues. He summarizes the major conclusions in the main text and treats more detailed *cruces* in the appendices.

In interpreting the Christ-hymn, O'Brien thoroughly treats almost all related philological, exegetical and theological questions, making detailed references to the vast amount of literature on this much-disputed hymn. He examines the most important interpretations with a critical judgement on the value of their arguments and conclusions drawn from the scholarly works written on this difficult Christological text. His commentary is based on the traditional and still dominant view that the subject of the hymn is the pre-existent Christ, rather than the human and earthly Jesus. This hermeneutical principle governs and has a bearing on the exegesis of the whole passage and of its every phrase and word. In his judgement "this notion is consistent with the most satisfactory exegesis of the text and fits best with the logic of the hymn" (268). This statement may be correct when the passage is considered and interpreted as a literary unit apart — by itself, viz. outside its present context in the letter. However, since O'Brien repeatedly argues that "Paul's object in using it here is not primarily to give instruction in doctrine but to appeal to the conduct of Jesus Christ and

to reinforce his instruction in Christian living" (262, 252), there may arise some related exegetical and theological questions.

Among them the principal and crucial one is: Was the idea of Christ's pre-existence at the time of the Paul's letter so generally known and understood by Christians that the Apostle could venture to present "the unseen and ineffable action of the preexistent, heavenly Christ referred to in 2,6-7" (223) as the ultimate model for Christian behaviour, urging the Philippians to adopt Christ's attitude in their relations one toward another? (Cf. the summary conclusions, 252, 262.) Instead, is it not more likely and obvious that, when Paul in his letter to "all the saints... who are at Philippi" (1,1) wrote: "adopt... the same attitude that was found in Christ Jesus" (2,5), he was referring to Jesus in his earthly divine-human reality? To read the hymn as referring to the human existence of Jesus rather than to his pre-existence is an important line of interpretation, something that O'Brien only quotes, stating that "it is today endorsed by many" (266). One wonders why he pays hardly any attention to this view, followed in the first centuries by all the Greek Fathers, by the Latin Fathers before the controversy with the Arians and adopted by a growing number of modern exegetes. (For the survey of this view and the discussion of the arguments in its favor see Heriban, 221-232 and 274-280.)

Finally, since Phil 2,7 is the biblical basis of the technical term *kenōsis*, which is commonly used not only in scholarly works, but also in religious and spiritual literature, it would be undoubtedly of great service to the reader of this volume if there were an *excursus* that treated this christologically significant term.

These few observations notwithstanding, the volume serves as an outstanding example of a full-scale critical commentary; it is logically arranged, in judicious dialogue with already existing scholarly literature, consistently argued and meticulous in its attention to detail. O'Brien treats all important problems of history, text, interpretation and theological understanding of Paul's Letter to the Philippians. He has masterfully succeeded in harvesting the results of recent research in this area of Pauline studies and at the same time presented them in a more accessible form to students, readers and to all who are engaged in the ministry of the Word of God. All in all, O'Brien presents a well-written, finely balanced, carefully argued and rich exposition of Philippians.

Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1
I-00139 Rome

Jozef HERIBAN

NUNTII PERSONARUM ET RERUM

Juifs et chrétiens selon Luc-Actes. Surmonter le conflit des lectures

La question des rapports entre juifs et chrétiens dans l'œuvre de Luc est devenue, depuis les années 80, un point de focalisation et d'affrontement dans l'exégèse. L'inhabituelle véhémence du débat tient à son arrière-fond, qui est la réévaluation de la relation judaïsme-christianisme après la Shoah. Dans ce contexte, les biblistes sont en effet pressés de revisiter l'image du judaïsme véhiculée par les textes du Nouveau Testament (1): il s'agit de déterminer dans quel cas l'antijudaïsme est une donnée interne à l'Écriture et dans quel cas il est un effet pervers de sa lecture (2). Mais la focalisation sur Luc-Actes s'explique par une raison spécifique à l'écrit lui-même: de tous les écrits du Nouveau Testament, l'œuvre de Luc présente l'image non pas la plus négative du judaïsme (3), mais l'image la plus difficile à cerner.

Les cinquante-deux chapitres d'histoire qui vont de Lc 1 à Ac 28 conduisent le lecteur et la lectrice du Temple de Jérusalem, début de l'évangile, à la capitale de l'empire, où se clôt le livre des Actes. De Jérusalem à Rome. Quel rapport le christianisme entretient-il ici avec le judaïsme? Le chemin de Jérusalem à Rome est-il symbolique? Le Dieu de Luc a-t-il tourné le dos au judaïsme pour adopter Rome et la chrétienté païenne? Le chris-

(1) Cet article reprend le texte d'une conférence donnée à l'Institut biblique pontifical de Rome en mars 1993, en tant que titulaire de la «Joseph Gregory McCarthy Professorship». Je remercie cette fondation du cadre généreux accordé à mon enseignement, ainsi que le recteur Klemens Stock et le doyen Jean-Noël Aletti pour le chaleureux accueil qu'ils m'ont réservé. L'exposé a été également donné à la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sezione S. Luigi) à Naples (avril 93), lors de la Journée d'étude des biblistes de Suisse romande à l'Université de Lausanne (mai 93) et à la Theologische Fakultät de l'Université de Munich (juin 93); ma reconnaissance va à ces hôtes pour les stimulations nombreuses reçues dans le débat.

(2) Dans le cas des Actes, M. Selvidge conclut à la culpabilité de l'œuvre: la violence verbale qui s'y déploie légitimerait l'écrasement de toute opposition à la vérité chrétienne («The Acts of the Apostles: A Violent Aetiological Legend», *SBL Seminar Papers 1986* [Atlanta 1986] 330-340). A l'inverse, C.A. Evans exonère Luc de ce soupçon, plaidant que la dénonciation lucanienne de la responsabilité juive dans la mort de Jésus ne résulte pas de pulsions antisémites, mais fait partie intégrante du kérygme («Is Luke's View of the Jewish Rejection of Jesus Anti-Semitic?», *Reimaging the Death of the Lukan Jesus* (D.D. SYLVA éd.) (BBB 73; Frankfurt 1990) 29-56). La contradiction n'est qu'apparente: M. Selvidge se prononce sur l'effet pragmatique du texte, tandis que C.A. Evans parle de la structure théologique de l'œuvre.

(3) Avis contraire chez N.A. BECK, *Mature Christianity* (Selinsgrove, PA 1985) 207, 241: «The anti-Jewish polemic in Acts ... is the most ... destructive of Judaism in all the New Testament documents». Que penser alors de l'antijudaïsme matthéen (Mt 21,33–22,8; 27,25)?

tianisme se construit-il, selon Luc, sur la répudiation du judaïsme [4]? Voilà la question à résoudre, sur laquelle les exégètes se séparent aujourd'hui totalement.

Mon étude procède en cinq parties. La première présente le désaccord exégétique et énonce une hypothèse pour surmonter l'impasse créée par le conflit des lectures. Cette hypothèse sera développée en trois enquêtes successives: j'examinerai tout d'abord le schéma de rupture entre Paul et la Synagogue (II), puis l'évolution du rôle des acteurs juifs dans l'évangile et les Actes (III), et finalement l'aboutissement de la crise ouverte avec le judaïsme en Ac 21-28 (IV). La conclusion ramassera et prolongera les résultats (V).

I. Israël, un visage à deux faces

Comment se présente dans Luc-Actes le rapport christianisme-judaïsme? Poser cette question nous précipite dans un conflit d'exégèse, qui depuis vingt ans met aux prises deux lectures absolument contradictoires de l'œuvre de Luc, dont l'une et l'autre sont développées avec autant de talent [5].

D'un côté, Luc-Actes est lu comme l'histoire d'un double échec: ni Jésus, ni les apôtres ne sont parvenus à convaincre Israël que Dieu avait ouvert une brèche dans l'histoire du salut. Aucun écrit du Nouveau Testament ne charge aussi dramatiquement les juifs de la responsabilité de la mort du Christ. Après Pentecôte, Pierre (Ac 3,14-15; 4,27), puis Étienne (7,51-53) dénoncent dans les juifs les meurtriers de Jésus. Paul, sitôt converti, est menacé de mort par ses coreligionnaires d'Antioche (9,23); et malgré ses efforts incessants pour convaincre ses frères, «les juifs» ne reculent devant aucun moyen, légal ou illégal, pour tenter de l'abattre [6], jusqu'à vouloir le

(4) Le lecteur pourrait s'indigner de l'anachronisme de la question. En effet, entre les années 30 et 60, c'est-à-dire au niveau de l'histoire *racontée*, christianisme et judaïsme ne constituent pas deux entités séparées, ni théologiquement, ni sociologiquement; les chrétiens sont au mieux une variante de judaïsme, reconnue comme une «secte» à l'intérieur du judaïsme (Ac 24,4.14; 28,22), au même titre que le parti sadducéen ou les cercles pharisiens (même terme αἵρεσις: Ac 5,17; 15,5; 26,5). Mais la question reçoit sa pertinence au niveau de la *narration* de l'histoire, c'est-à-dire au temps de Luc: autour des années 80, la chrétienté à laquelle il s'adresse vit séparée des «synagogues des juifs» (Ac 13,5; 14,1; 17,1.17), quand bien même les relations ne sont pas coupées et le débat est encore, d'une certaine façon, ouvert.

(5) Le recueil édité par J. B. TYSON, *Luke-Acts and the Jewish People*. Eight Critical Perspectives (Minneapolis 1988), donne un tableau exact de la discordance des lectures. Pour un état de la question, voir J. B. TYSON, *Images of Judaism in Luke-Acts* (Columbia, South Carolina 1992) 10-16; F. BOVON, «Studies in Luke-Acts: Retrospect and Prospect», *HTR* 85 (1992) 186-190 et aussi *Luc le théologien*. Vingt-cinq ans de recherche (1950-1975) (Le Monde de la Bible 5; Genève 2e éd. 1988) 342-361.

(6) Ac 13,45.50 (les juifs d'Antioche insultent Paul et Barnabé, puis intriguent pour déclencher leur expulsion); 14,2-5 (recours à la violence contre les apôtres); 14,19 (lapidation de Paul); 17,5-8 (incitation à l'émeute et dénonciation de Jason); 17,13 (menées dans la foule); 18,6.12-13 (injures et dénonciation de Paul); 23,12-22 (complot contre Paul); 24,1-8 (dénonciation devant Félix); 25,5 (embuscade). La présence d'un *pattern* action missionnaire/opposition (le plus souvent juive)/extension de la mission a été inventorié en dernier lieu par L. M. WILLS, «The Depiction of the Jews in Acts», *JBL* 110 (1991) 631-654, surtout 634-644.

lyncher devant le Temple de Jérusalem (21,27-36). La finale des Actes sonne dès lors comme l'adieu à un Israël muré dans son endurcissement; le salut va aux païens parce que les juifs n'en ont pas voulu (28,28). Bilan de la lecture: le peuple choisi s'est fait l'ennemi de Dieu. Récidiviste de l'endurcissement, Israël est congédié de l'histoire du salut pour cause d'incroyance.

Cette lecture constituait un consensus dans le monde de l'exégèse jusqu'au seuil des années 70, cristallisé autour du commentaire monumental de E. Haenchen (7); elle correspond foncièrement à la réception traditionnelle de Luc-Actes dans l'histoire, dont on sait le rôle puissant qu'elle a joué dans l'établissement de la légitimité chrétienne face à Israël. Cette position a été parfois défendue avec nuance par ceux qui, à l'image d'Augustin George (8), se refusaient à globaliser la condamnation sur l'ensemble du peuple d'Israël; elle s'est trouvée renforcée en revanche, au cours du récent débat, sous les noms de John C. O'Neill, Jack Sanders et Michael Cook (9).

Or le consensus a volé en éclats. La première attaque est venue en 1965 de Jacob Jervell, dans une étude au titre programmatique: «The Divided People» (10). Luc-Actes selon lui n'orchestre pas le triomphe de la gentilité chrétienne sur les cendres de l'histoire juive, mais expose l'histoire du déchirement d'Israël: ce n'est pas à l'échec de la mission juive que les païens doivent d'hériter les promesses, mais à sa réussite partielle! Ainsi l'Église ne constitue pas un «nouvel Israël» qui remplacerait l'ancien; elle continue «l'ancien Israël dont les promesses ont été accomplies, puisqu'une part importante du peuple a été convertie» (11). Depuis, les thèses de l'exégète norvégien ont été amplifiées, durcies aussi, par un courant dans lequel on trouve les noms de David Tiede, Donald Juel, Robert Tannehill et Robert Brawley (12). La relecture proposée de Luc-Actes témoigne d'un impression-

(7) E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEK; Göttingen [1956] 61968); «Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte», *Die Bibel und wir* (Tübingen 1968) 338-374. Dans la même ligne: H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit* (BHTh 17; Tübingen 51964) 135-138; J. GNILKA, *Die Verstockung Israels.* Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (SANT 3; München 1961) 130-154; S.G. WILSON, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge 1973) 219-238; R. MADDOX, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh 1982) 31-65.

(8) A. GEORGE, «Israël», *Études sur l'œuvre de Luc* (Sources bibliques; Paris 1978) 87-125.

(9) J.C. O'NEILL, *The Theology of Acts in Its Historical Setting* (London 21970) 77-99. J.T. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts* (London 1987); «The Jewish People in Luke-Acts», *Luke-Acts and the Jewish People* 51-75; «Who Is a Jew and Who Is a Gentile in the Book of Acts?» *NTS* 37 (1991) 434-455. M.J. COOK, «The Mission to the Jews in Acts: Unraveling Luke's 'Myth of the Myriads'», *Luke-Acts and the Jewish People* 102-123.

(10) Article publié dans *Luke and the People of God* (Minneapolis 1972) 41-74.

(11) «The Divided People», 51: «The author sketches a picture of Israel for whom the promises are fulfilled; he does not show us a new Israel arising out of the rejection of the old, but he speaks of the old Israel for whom the promises are fulfilled, since a great portion of the people has been converted».

(12) D.L. TIEDE, *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia 1980); «Glory to Thy People Israel: Luke-Acts and the Jews», *Luke-Acts and the Jewish People* 21-34. D. JUEL, *Luke-Acts. The Promise of History* (Atlanta 1983); trad. fr. *Luc-Actes.* La promesse de l'histoire (Lire la Bible 80; Paris 1987). R.C. TANNEHILL, «Israel in Luke-Acts: A Tragic Story», *JBL* 104 (1985) 69-85; «Rejection by Jews and Turning to Gentiles: The Pattern of Paul's Mission in Acts», *Luke-Acts and the*

nant retournement de paradigme; on inverse du négatif au positif le rapport christianisme-judaïsme selon Luc, pour montrer qu'au lieu de rejeter les juifs et de couper la gentilité chrétienne d'Israël, Luc s'efforce au contraire de l'attacher au judaïsme [13].

Relu à cette enseigne, Luc-Actes fait voir que l'offre du salut aux païens est d'emblée posée comme l'accomplissement des Écritures; Syméon le salue au seuil de l'évangile: la révélation aux païens sera la « gloire d'Israël ton peuple » (Lc 2,32, citant Es 42,6; 49,6). Les écritures prophétiques, dont Luc use comme d'une preuve d'accomplissement, rappellent constamment ce fait aux lecteurs. L'auteur des Actes insiste sur le fait que la communauté chrétienne de Jérusalem est composée de « myriades de fidèles parmi les juifs, et tous sont d'ardents partisans de la Loi » (Ac 21,20). Les premiers chrétiens selon Ac 1–5 vivent autour du Temple et se comprennent comme une part d'Israël, tout comme Paul, qui ne cesse de prouver son obéissance scrupuleuse à la Loi de Moïse (16,3; 21,20-26; 24,14) et de revendiquer son identité de juif: « Je suis juif, né à Tarse en Cilicie » (Ac 22,3). Finalement, on relève que le pardon offert aux juifs ponctue les discours missionnaires (2,37; 3,19; 7,60; 13,38-39), comme Jésus, qui après avoir déploré le sort de Jérusalem (Lc 23,28), offre son pardon sur la croix (23,34) [14].

Pour quelle lecture opter? Il est évident que le choix adopté par l'exégète a d'énormes répercussions sur le dialogue judaïsme-christianisme. D'un côté, le peuple juif est banni des promesses; Luc-Actes fait parler la violence qui sépara au premier siècle Église et Synagogue. De l'autre côté, judaïsme et christianisme sont articulés dans un rapport de continuité substantielle; la rupture entre Église et Synagogue est déplorée comme une distorsion théologique indésirable du point de vue de Luc. Un observateur extérieur en viendrait à se demander si les uns et les autres ont bien lu les mêmes Actes des apôtres ...

Pour ma part, à regarder attentivement le texte de Luc-Actes, je parviens à un résultat troublant: chacune des deux lectures paraît défendable. Chacune a de bons arguments à faire valoir pour elle. Car ces deux lectures, comme toute lecture, sélectionnent certains traits du texte et en occultent d'autres. J'insiste donc: les deux paradigmes ont de quoi s'appuyer sur le texte. Faut-il alors opter au gré de ses penchants idéologiques et choisir le Luc qui vous convient?

Jewish People, 83-101. R. L. BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews.* Conflict, Apology, and Conciliation (SBLMS 33; Atlanta 1987).

(13) R. L. Brawley conclut son livre *Luke-Acts and the Jews* en ces termes: « Therefore the standard paradigm for understanding Luke's view of the relation between Christianity and Judaism should pivot 180 degrees. That is, rather than setting gentile Christianity free, Luke ties it to Judaism. And rather than rejecting the Jews, Luke appeals to them » (159). On mesure l'opposition frontale avec le représentant le plus tranchant de la position adverse, J. T. Sanders: « ... The author of Luke-Acts does view the Jewish people generally as opposed to the purposes of God, as unable to understand their own scriptures, and as both foreordained to reject and wilfully rejecting their own salvation » (« Who Is a Jew », 436).

(14) Cet aspect a été souligné par F. J. MATERA, « Responsibility for the Death of Jesus According to the Acts of the Apostles », *JSNT* 39 (1990) 77-93.

Mon hypothèse est plutôt que nous n'avons pas à choisir l'une des lectures contre l'autre. Je prétends que l'impasse peut être surmontée si l'on tente d'assumer l'une et l'autre, car elles signalent que le visage du judaïsme dans l'œuvre de Luc ne se réduit pas à une équation simple. Dit autrement: le conflit d'interprétation qui sévit depuis vingt ans ne traduit pas seulement le goût des exégètes à cultiver leurs désaccords! Que l'on puisse, de façon convaincante, développer deux lectures antagonistes de Luc-Actes sur la question du judaïsme signale une tension propre à l'écrit lui-même. Chacune des lectures retient l'un des pôles et tend à s'aveugler sur l'autre. Les deux images en tension qui apparaissent lorsqu'on juxtapose les lectures sont chacune une composante de l'œuvre de Luc (15). J'avance donc la proposition de ne pas réduire cette tension, par exemple en recourant à une stratification tradition/rédaction (16), mais de l'interpréter théologiquement, car elle est constitutive de l'image du judaïsme chez Luc.

Un premier indice peut être apporté en faveur de l'exploration de cette hypothèse. Si Luc visait tout simplement à installer l'Église à la place d'Israël, s'il voulait uniquement présenter un Dieu pro-chrétien et anti-juif, pourquoi s'épuiser à composer un tableau si complexe? Pourquoi insister sur la conversion de juifs dans la diaspora? Pourquoi réduire à une importance dérisoire dans le récit des Actes l'évangélisation des païens, qui n'est rapportée en détail qu'à Lystres (14,8-18) et Athènes (17,16-34) (17)? A l'inverse, si la chrétienté n'était pour Luc qu'une pure continuité de l'histoire d'Israël, pourquoi noircir à ce point le portrait des juifs, jusqu'à faire d'eux les vilains de l'histoire, en revenant avec obsession sur leur agressivité envers les apôtres (Ac 3-5), envers Étienne (Ac 7), envers les chrétiens de Jérusalem (Ac 8), envers Pierre (Ac 12), envers Paul (Ac 13-26) (18)?

(15) Il revient à J. B. Tyson le mérite d'avoir proposé le premier une lecture de Luc-Actes qui tente d'intégrer les deux images antagonistes du judaïsme: *Images of Judaism in Luke-Acts*. Selon lui, la narration a une visée apologétique, qui fait passer le lecteur d'un rapport fusionnel avec Israël (Lc 1–2) au rejet haineux des juifs (Ac 28). Tyson a raison de prendre en compte la stratégie narrative du récit, et sur de nombreux points de détail, ma propre recherche rejoint la sienne. Le résultat final auquel je parviens est extrêmement différent, car l'analyse de Tyson est handicapée par un postulat affectant au lecteur implicite de Lc-Ac (qui est aussi, si j'ai bien compris, le lecteur historique: cf. p. 182) l'identité de craignant-Dieu. Voir à ce sujet ma critique, note 70.

(16) Ainsi D. Slingerland, qui oppose une tradition pro-juive couvrant l'essentiel des chapitres 1–8 des Actes au penchant massivement anti-juif de la rédaction lucanienne qui dominerait la seconde partie du livre («The Composition of Acts: Some Redaction-Critical Observations», *JAAR* 56 (1988) 99-113). En son temps, A. Loisy avait aussi proposé de résoudre la tension par le même procédé, mais en sens inverse: Luc cédait à une mode pro-juive de son temps, «défigurant» l'histoire plus dure à l'égard d'Israël que lui livrait la tradition: *Les Actes des apôtres* (Paris 1920) 104-121, surtout 114-115. Quoi qu'il en soit des sources des Actes, le problème de la cohérence théologique de l'œuvre n'est en rien résolu par la critique littéraire.

(17) Il ne faut pas ignorer ce paradoxe par lequel le livre des Actes, tout entier orienté vers la mission païenne, consacre l'écrasante majorité de la narration à dépeindre le rejet opposé par les juifs à la prédication chrétienne. Bien vu par J. B. TYSON, «The Problem of Jewish Rejection in Acts», *Luke-Acts and the Jewish People,* 124-137.

(18) M. J. Cook note avec raison que le point de vue adopté par le narrateur des

La difficulté de mon hypothèse est qu'elle doit montrer pourquoi, selon l'heureuse formule de François Bovon, Luc-Actes est de tous les livres du Nouveau Testament l'écrit «à la fois le plus ouvert à l'universalisme et le plus favorable à Israël» (19). Mais il ne s'agit pas de constater simplement que sur la question juive, Luc dit à la fois une chose et son contraire. L'exégète ne doit pas faire basculer la pensée lucanienne dans l'incohérence, à moins de prouver qu'elle le mérite. Je dois montrer que l'identité juive dans l'œuvre de Luc comporte deux faces opposées, l'une affectant l'autre, l'une s'articulant à l'autre, en sorte que se compose avec le christianisme une relation où se mêlent continuité et discontinuité. On s'aperçoit déjà que la question de l'image du judaïsme se pose ici d'une façon très différente de l'évangile de Matthieu et de l'évangile de Jean, où l'image est homogène (20). L'œuvre de Luc n'offre pas un visage homogène du judaïsme, mais deux faces diamétralement opposées, et c'est à l'aide de ces deux paramètres, continuité et discontinuité, que Luc évalue pour la chrétienté de son temps le rapport entre l'Église et la Synagogue.

Quelle peut être la cohérence d'une telle dialectique? Je me propose de le démontrer, en commençant par examiner le schéma de rupture entre Paul et la Synagogue (21). C'est ma première enquête.

II. Un modèle prophétique de rupture

Commençons par regarder de quelle façon Luc achève son œuvre. La scène finale du livre des Actes (28,16-31) met en scène Paul, qui parvient à Rome prisonnier. L'apôtre s'empresse de rencontrer une délégation juive, à qui il assure qu'il n'a «rien fait contre le peuple ou contre les règles reçues des pères» (28,17). Plus tard, l'apôtre prêche, mais l'auditoire est partagé: les uns sont convaincus, d'autres pas (28,24). Alors Paul brandit la fameuse parole d'Ésaïe 6,9-10: «Va trouver ce peuple et dis-lui: vous aurez beau

---

Actes dans le récit n'est pas celui des juifs mais des chrétiens, et qu'il cherche à éveiller la sympathie du lecteur pour les missionnaires pourchassés plutôt que pour les juifs irrités par ces intrus. «The Mission to the Jews», 102-103.

(19) BOVON, *Studies in Luke-Acts,* 189: «Among the books of the New Testament Luke-Acts is the text that is both the most open to universalism and the most favorable to Israel».

(20) Sur l'image matthéenne du judaïsme, voir D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible 6; Genève 1981) 237-407. F. Vouga a récemment tenté d'innocenter l'évangile de Jean de l'accusation d'antijudaïsme: «Antijudaismus im Johannesevangelium?», *TGl* 83 (1993) 81-89.

(21) A mes yeux, l'exégèse de Luc-Actes, si elle veut être adéquate à son objet, doit satisfaire à deux conditions méthodologiques, qui gouverneront ma démonstration: 1) L'évangile et le livre des Actes constituant une entité littéraire et théologique, la lecture des Actes doit prendre en compte les modèles interprétatifs disposés dans l'évangile, ainsi que le jeu de similarités et d'écarts créé par l'auteur entre les deux écrits. 2) La théologie lucanienne étant de type narratif, elle doit être perçue là où elle se donne, c'est-à-dire non pas dans des énoncés systématiques, ni a priori dans une argumentation, mais dans l'agencement du récit, dans ses reprises, ses tournants, ses retours en arrière, ses insistances. Ces deux principes heuristiques sont remarquablement mis en œuvre par R.C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke- Acts.* A Literary Interpretation, vol. 2 (Philadelphia 1986).

comprendre, vous ne comprendrez pas; vous aurez beau regarder, vous ne verrez pas. Car le cœur de ce peuple s'est épaissi...» (28,26-27). L'apôtre conclut en annonçant que ce salut de Dieu a été envoyé aux païens qui, eux, écouteront (28,28).

La composition de cette scène ne surprend pas le lecteur ou la lectrice des Actes. Qu'à l'arrivée dans une ville, Paul commence par s'adresser à ses frères juifs, mais que devant l'insuccès rencontré, il se tourne vers les païens qui accueillent l'Évangile avec joie: voilà un scénario que Luc a répété depuis le début de la mission paulinienne (Ac 13), avec une régularité frisant la monotonie. A Antioche de Pisidie (13,42-52), à Iconium (14,1-7), à Thessalonique (17,1-9), à Bérée (17,10-14), à Corinthe (18,1-10), à Éphèse (19,8-10), le même schéma s'est répété: Paul annonce la parole à la synagogue, mais il en est éjecté avec plus ou moins de violence. Or, le scénario présente à Rome deux variantes qui le distinguent du stéréotype. La première est que la prédication de Paul à Rome n'est pas uniformément rejetée, mais diversement accueillie (nous reviendrons plus loin sur cette ἀσύμφωνια, 28,25) (22). La seconde variante est que la rencontre s'opère en deux temps: les interlocuteurs, d'abord intéressés à en savoir plus sur la secte à laquelle Paul appartient (28,22), se partagent ensuite entre convaincus et sceptiques (28,24). Or, l'étude désormais classique de Jacques Dupont sur la conclusion des Actes a fait voir que ce même schéma en deux temps (intérêt initial, puis retournement d'attitude) s'est déjà manifesté auparavant dans le récit, au début de la mission paulinienne (23).

Lors de la prédication à la synagogue d'Antioche de Pisidie (13,12-52), qui inaugure la mission de Paul avec Barnabé, on assiste au même processus. Premier temps: Paul prêche, relisant l'histoire du salut à partir de la lignée davidique, et termine sur un appel à accepter la «justification que vous n'avez pas pu trouver dans la loi de Moïse» (13,38: le vocabulaire sonne très paulinien!). Bon nombre de «juifs et de prosélytes adorateurs» (13,43) s'intéressent; ils prient les missionnaires de revenir. Second temps: le sabbat suivant, à la vue de «toute la ville» rassemblée pour écouter la parole du Seigneur (13,44), les juifs contredisent Paul en blasphémant. Celui-ci déclare qu'il se tournera alors vers les païens, et fonde ce mandat sur la prophétie d'Ésaïe 49,6: «Je t'ai établi lumière des nations, pour que tu apportes le salut aux extrémités de la terre». En réaction, les juifs fomentent une émeute dans la ville et parviennent à faire expulser Paul et Barnabé (13,50).

Il vaut la peine d'observer de près cette rupture, car elle établit précisément ce dont Jervell nie l'existence: un lien de causalité entre le refus juif et l'extension de la prédication aux païens (24). Nous examinerons successivement les causes de la rupture, la justification qu'en donne Paul, et les modalités de la rupture.

(22) Voir p. 143.

(23) J. DUPONT, «La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc», *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (LD 118; Paris 1984) 457-511, surtout 486-489.

(24) «The Divided People», 55-56, 62.

1. Quelles sont les causes? La crise ne se déclenche pas à la lecture christologique du Psaume 2, comme on l'attendrait (13,33), mais à la vue de «toute la ville» rassemblée autour des missionnaires (13,44) et devant leur succès (13,48). De quoi est composée cette assemblée? πᾶσα ἡ πόλις (13,44) n'indique assurément pas une foule uniformément juive. Déjà auparavant, le narrateur avait tenu à signaler la mixité de l'auditoire: soit dans l'exorde de l'homélie (13,16: ἄνδρες Ἰσραηλῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν; cf. v. 26), soit à la sortie de la synagogue (13,43: πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων προσηλύτων). L'opposition que dresse le verset 45 entre les juifs (οἱ Ἰουδαῖοι) et les foules (οἱ ὄχλοι) fait entendre que ces dernières sont composées de craignant-Dieu ou de personnes non agrégées à la synagogue, en tous cas de païens. Luc dit des juifs qu'à la vue des foules, ils furent remplis de ζῆλος; ce terme dans la LXX peut aussi bien désigner négativement la jalousie, l'envie, que désigner positivement le zèle pour Dieu (25). Quelle que soit la nuance à retenir (le sens positif de «zèle sacré» pourrait convenir ici aussi bien qu'en Ac 5,17), on aurait tort de réduire la réaction juive à une manifestation de simple jalousie devant le succès des missionnaires chrétiens (26). En effet, plutôt que de se borner trivialement à ce reproche, Luc signale sur quel point précis éclate le conflit: c'est la diffusion de la «parole du Seigneur» à la foule païenne qui apparaît intolérable aux juifs d'Antioche.

2. Comment Paul interprète-t-il le refus des juifs d'Antioche (13,46-47)? L'apôtre mentionne que c'est à eux *d'abord* que devait être adressée la parole; la priorité d'Israël est donc respectée, mais le πρῶτον maintient l'extension que contestent ses interlocuteurs. Paul affirme ensuite que repousser cette parole revient à se juger soi-même «indigne de la vie éternelle» (13,46): donc, Israël se coupe d'une grâce qu'il pensait posséder. La citation d'Ésaïe 49,6 signale enfin que l'offre universelle du salut, devant laquelle s'indignent les juifs, s'inscrit pourtant dans la ligne de l'Écriture.

3. Comment s'opère la rupture? Le geste de Paul et Barnabé, secouant la poussière de leurs pieds à la sortie de la ville qui les a chassés, est bien connu (13,51); encore faut-il s'entendre sur le sens de ce rite. Jésus le prescrit aux Douze (Lc 9,5) et aux Soixante-douze (Lc 10,11) en guise de témoignage à porter contre la ville qui ne les accueille pas. L'auteur des Actes attribuera un geste analogue à Paul avant qu'il ne rompe avec la synagogue de Corinthe (18,6) (27), mais dans ce dernier cas, l'apôtre en livre l'interprétation: «que votre sang vous retombe sur la tête; j'en suis pur, et c'est désormais aux païens que j'irai». Voilà le sens à retenir ici: le rite des pieds se-

(25) Voir l'étude philologique de B. J. Koet, *Five Studies on Interpretation of Scripture in Luke-Acts* (SNTA 14; Leuven 1989) 102-105.

(26) Ainsi M.-J. Buss, *Die Missionspredigt des Apostels Paulus im Pisidischen Antiochien* (FzB 38; Stuttgart 1980) 135.

(27) Une divergence est à noter entre 13,51, où la poussière des pieds est secouée et 18,6 où les vêtements sont secoués (même verbe ἐκτινάσσεσθαι). R. L. Brawley y voit une identique fonction de signifier la rupture, mais avec une gradation allant du vêtement (Paul quitte la synagogue de Corinthe, mais pas la ville) aux pieds (les envoyés sortent d'Antioche); *Luke-Acts and the Jews,* 73.

coués n'est pas porteur de malédiction; il rejette sur les juifs la responsabilité du refus et absout Paul de toute responsabilité dans la rupture. Le plus étonnant après cette crise est d'apprendre qu'à la ville suivante, Iconium, Paul et Barnabé se rendent à la «synagogue des juifs» (14,1)... où le même jeu recommence: conversion de juifs et de grecs, suscitant la colère des juifs, qui ameutent la ville contre les apôtres. Plus tard, à Corinthe, comme nous venons de le voir, Paul jure une seconde fois que «désormais c'est aux païens que j'irai» (18,6)... mais le premier nom de converti signalé dans la suite est celui de Crispus, chef de la synagogue (18,8).

Que signifient ces retours en arrière? Luc cherche-t-il à dépeindre un Paul impulsif, regrettant après coup ses colères? Ou satisfait-il simplement aux contraintes d'un *pattern* de la mission paulinienne (28)? La réponse est à chercher plus profond. Elle conduit au cœur de la conception lucanienne du peuple de Dieu. Les païens selon Luc ne remplacent pas Israël dans le plan de Dieu; ils se joignent au peuple de Dieu et l'agrandissent aux dimensions du monde. C'est pourquoi Paul revient incessamment à la synagogue, et c'est pourquoi à la fin des Actes sa prédication s'adressera encore aux juifs (28,17-28). Non seulement cet élargissement d'Israël aux nations a été prophétisé (13,47), mais aux yeux de Luc, les païens qui s'adjoignent au peuple élu ne font rien perdre à Israël. Ce qui est en jeu n'est autre que la réalisation des prophéties, auxquelles le peuple choisi est en train de se dérober.

Le geste de rupture de Paul et Barnabé est-il symbolique du rapport entre les envoyés chrétiens et la Synagogue, ou sa validité est-elle limitée à Antioche comme le pense Tannehill (29)? Sa valeur symbolique me paraît assurée pour trois raisons: a) la répétition de l'orientation vers les païens en 18,6 et 28,28 scande la présentation lucanienne de la mission de Paul et lui confère une structure fondamentale; b) le scénario en deux temps donne à la décision juive d'Antioche un caractère définitif (30); c) Luc a déposé dans l'évangile, à l'intention du lecteur et de la lectrice, un modèle interprétatif du scénario en deux temps, dont la fonction est elle aussi programmatique: la prédication de Jésus à Nazareth.

Les commentateurs ont déjà rapproché le commencement du ministère de Jésus (Lc 4,16-30) du commencement de la mission paulinienne (Ac

(28) Les trois annonces de Paul de se tourner vers les Gentils, après le rejet (total ou partiel) de sa prédication par les juifs, scandent la mission de l'apôtre et signalent les trois foyers de son travail missionnaire: l'Asie mineure (13,46), la Grèce (18,6), Rome (28,28). Le retour à la synagogue qui suit les deux premières annonces est diversement interprété: comme l'application mécanique d'un stéréotype narratif (!) (J. B. TYSON, «The Jewish Public in Luke-Acts», *NTS* 30 [1984] 574-583, citation 582); comme l'indice d'une mission poursuivie auprès d'Israël, même après Rome (TANNEHILL, «Rejection by Jews and Turning to Gentiles», surtout 98-101); comme la preuve qu'Israël n'est jamais rejeté par Paul (BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews,* 69-78); comme la démonstration du récidivisme d'Israël dans le rejet de l'Évangile (SANDERS, «The Jewish People», surtout 71-75).

(29) TANNEHILL, «Rejection by Jews and Turning to Gentiles», 89.

(30) E. Richard a identifié dans les structures en deux temps un procédé littéraire lucanien, par lequel l'auteur confirme la validité d'un fait: *Acts 6,1-8,4. The Author's Method of Composition* (SBLDS 41; Missoula 1978) 214-229.

13,13-52) ([31]). Même lieu: une synagogue. Même intérêt des auditeurs dans un premier temps: ils admirent. Même rejet dans un second temps: Jésus manque d'être tué. En quoi ce texte fonctionne-t-il comme modèle? Premièrement, parce que l'opposition Israël/nations y est travaillée par l'exemple des grâces offertes aux païens au travers d'Élie et Élisée (4,24-27) ([32]); comme il aime à le faire, Luc compose ici un tableau où il anticipe une vérité encore à venir dans l'ordre du récit, qui est le rejet de la parole par Israël et son accueil par les nations. Secondement, l'épisode fonctionne comme modèle parce que le destin de Jésus y est interprété à l'aide du motif du prophète rejeté par les siens ([33]). Luc met en place ici une typologie du prophète, qui fonctionnera comme une catégorie centrale de sa christologie. Il appartient au destin du prophète, comme de Jésus, comme de Paul, d'être rejeté par les siens ([34]). Mais il n'appartient pas au prophète, ni à Jésus, ni à Paul, de rejeter ce peuple.

Le modèle deutéronomiste du prophète rejeté a ses règles qu'a montrées David Moessner ([35]): il appartient au prophète d'avertir le peuple de Dieu, de le mettre en garde, de le menacer. Non pas parce que le peuple serait maudit, mais parce qu'il est en péril, et que le prophète lutte pour le faire vivre. Le prophète ne déclare pas que Dieu a abandonné son peuple; Dieu au contraire ne l'a pas abandonné, et c'est bien pourquoi il lutte pour le faire changer de comportement. L'effet rhétorique de la parole de jugement d'Ésaïe 6,9-10 à la fin des Actes (28,26-27), comme on le verra plus bas ([36]), s'inscrit dans la même perspective.

Ma première démonstration est parvenue au résultat suivant: à la crise déclenchée par sa mission aux non-juifs, Paul réagit d'une part en revendiquant pour son action l'appui des Écritures, d'autre part en refusant de s'accommoder d'une rupture dont il n'assume pas la responsabilité. La rupture voulue par la Synagogue conduit Luc a renforcer les indicateurs de continuité théologique: l'octroi du salut aux païens n'opère pas contre Is-

([31]) C'est ici encore J. Dupont qui a ouvert la voie: «La conclusion des Actes», 502-508. La comparaison littéraire entre les deux textes a été faite par W. Radl, *Paulus und Jesus im lukanischen Doppelwerk* (EH 23,49; Bern–Frankfurt 1975) 82-100.

([32]) Cf. Tyson, *Images of Judaism,* 59-62.

([33]) Pour ce qui est du rôle programmatique de Lc 4,16-30 dans l'œuvre de Luc, J.T. Sanders me paraît voir plus juste que R.L. Brawley. Ce dernier dénie en effet toute préfiguration du rejet de l'Évangile dans l'épisode de Nazareth, pour n'y lire qu'une affirmation de l'identité prophétique de Jésus (son rejet confirme ironiquement son statut de prophète): *Luke-Acts and the Jews,* 6-27. J.T. Sanders prend mieux en compte l'anticipation historico-salutaire à laquelle se livre Luc (*The Jewish People,* 72-74).

([34]) L.T. Johnson a prêté une grande attention au report de la typologie prophétique de l'évangile de Luc dans les Actes, c'est-à-dire de la christologie à la figure des apôtres: *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (SBLDS 39; Missoula 1977) 15-126.

([35]) D.P. Moessner montre comment Luc façonne à la fois Jésus et Paul à l'aide du modèle deutéronomiste du prophète annonçant l'inexorable jugement contre le peuple de Dieu et rejeté par les siens; il aligne Lc 11,37-54; 13,31-35; 19,11-27; 21 sur Ac 13,40-46; 18,6 et 28,25-28: «Paul in Acts: Preacher of Eschatological Repentance to Israel», *NTS* 34 (1988) 96-104.

([36]) Voir p. 142.

raël; il ne remplace pas les promesses faites à Israël. L'universalité du salut naît de l'histoire même d'Israël où il trouve sa source et sa légitimité (13,32-39), mais cette ouverture est paradoxalement mise en œuvre dans l'histoire par le refus juif de la mission chrétienne. Cette considération conduit à ma seconde enquête: l'évolution des acteurs juifs dans le récit.

III. Là où tourne l'histoire

Jack Sanders a mis le doigt sur un phénomène qui explique bien notre difficulté à cerner l'image du judaïsme chez Luc: les Actes ne présentent pas *un* discours, mais *deux* discours sur les juifs. Le premier est d'ordre discursif, le second est narratif[37]. Les deux discours ne se recouvrent pas. Le premier s'inscrit dans les sections kérygmatiques des discours missionnaires (Ac 2,36; 3,14-16; 4,10; 5,30; 7,52; 10,39; 13,27-28); il met en avant la culpabilité juive dans le meurtre de Jésus. Le deuxième discours est déroulé par le récit, qui du chapitre 2 au chapitre 28 met aux prises les autorités juives ou la Synagogue avec les missionnaires chrétiens, dans un conflit qui ne cesse de les séparer et de les lier tout à la fois.

Ces deux discours sont-ils harmonisables? Pour Sanders, ils le sont, par la réduction du narratif au discursif: « à la fin des Actes, les juifs sont *devenus* ce qu'ils *étaient* d'emblée », c'est-à-dire récalcitrants aux desseins de Dieu[38]. L'autre paradigme de lecture postule également l'homogénéité des deux discours, mais par l'opération inverse: en alignant le discursif sur le narratif. Dans cette perspective, le constant retour de Paul à la synagogue confirme la priorité d'Israël dans l'histoire du salut, une priorité que reconnaissent aussi bien Pierre (3,26) que Paul (13,46); le rejet des missionnaires chrétiens ne le remet pas en question. De part en part, écrit David Tiede, les Actes restent « l'histoire du dessein déterminé de Dieu de racheter Israël et même de restaurer la gloire d'Israël qui est d'apporter la lumière du règne de Dieu aux Gentils »[39].

Sur le plan du discours, on accordera à David Tiede que la dénonciation de la responsabilité juive dans la mort de Jésus est limitée à la première partie des Actes (jusqu'au chapitre 13), qu'elle exonère les non-Jérusalémites d'une culpabilité directe (cf. 10,39; 13,27), et que sa conformité aux Écritures devient support à une offre de pardon[40] (2,36-37; 3,17-19; 4,12; 5,31; 10,43; 13,38-39)[41]. A l'inverse, il faut reconnaître que l'inclusion de Lc 2

(37) « The Jewish People », 56-73; *The Jews in Luke-Acts*, 37-83.

(38) « By the end of the Acts the Jews have become what they from the first were; for what Jesus, Stephen, Peter and Paul say about the Jews — about their intransigent opposition to the purposes of God, about their hostility toward Jesus and the gospel, about their murder of Jesus — is what Luke understands the Jewish people to be in their essence » (*The Jews in Luke-Acts*, 81).

(39) «... a story of God's determined purpose to redeem Israel and even to restore Israel's glory of bringing the light of God's reign to the Gentiles » (« Glory to Thy People Israel », 34).

(40) Avec S.G. WILSON, « The Jews and the Death of Jesus in Acts », *Anti-Judaism in Early Christianity*, vol. 1 (ed. P. RICHARDSON) (Waterloo 1986) 155-164, surtout 158-159.

(41) Seule exception: le discours d'Étienne, où l'appel au repentir et l'offre de pardon sont remplacés par la prière du martyr requérant le pardon pour ses bourreaux (7,60).

et Ac 28 chère à David Tiede (42) ne reconduit pas le récit à son point de départ. D'une borne à l'autre de l'écrit de Luc, l'histoire avance, les acteurs évoluent, des points de non-retour sont franchis. L'épisode d'Antioche de Pisidie nous a déjà montré que la relation entre la Synagogue et les missionnaires chrétiens fluctue; elle a ses temps d'accueil et ses temps de rejet. Qu'en est-il du rôle des acteurs juifs d'un bout à l'autre de l'évangile et des Actes? Demeure-t-il constant? S'il évolue, en raison de quoi? (43)

Si l'on sonde l'évangile de Luc à la recherche du rapport entre Jésus et le peuple juif, il n'est pas conseillé de se fixer sur les figures particulières des scribes ou des Pharisiens; leur hostilité surgit tôt (5,21) et ne faiblit pas. L'emploi lucanien des termes ὄχλος (foule) et λαός (peuple) nous livre une image plus adéquate de l'ensemble d'Israël (44). Or sur ce point, le résultat de l'analyse statistique est inattendu: il correspond très exactement à l'incident de la synagogue de Nazareth, que nous venons de traiter (Lc 4,16-30), et dont Luc a consciemment fait une présentation miniaturisée de son évangile. On retrouve en effet sur l'ensemble de l'évangile un scénario à deux périodes: dans un premier temps, la masse du peuple se différencie de ses leaders et soutient l'action de Jésus; à la fin de l'évangile, la foule a rejoint ses chefs et s'est retournée contre l'homme de Nazareth. Voyons de plus près.

La réponse favorable que rencontre Jésus auprès du peuple est fréquemment notée dans le récit (45); elle fait contraste avec la réponse négative des leaders (Lc 5,21.26; 13,17; 15,1-2). Il en fut de même pour Jean le Baptiste, note Luc, que « tout le peuple » écoutait alors que Pharisiens et légistes repoussaient son baptême (7,29-30). Même à Jérusalem, le support populaire dont bénéficie Jésus le protège temporairement des attaques de ses adversaires (19,48; 20,19.26; 22,2). Judas doit attendre l'occasion d'être à l'écart de la foule pour livrer son maître (22,6). Entre Jésus et le peuple, manifestement, il y a empathie.

Or devant Pilate, la même foule crie: « Supprime-le » (αἶρε τοῦτον 23,18). Aligné sur ses chefs, le peuple confirme la culpabilité de Jésus (23,4-5.13) et réclame sa mort (23,21-23). Que s'est-il passé? Luc ne s'en explique pas (46). Il se borne à dater le tournant à l'arrestation de Jésus (22,47) (47), et signale par la désignation cumulative « les grands prêtres, les

(42) « Glory to Thy People Israel »; mais lire la réplique pertinente de D. MOESSNER, « The Ironic Fulfillment of Israel's Glory », *Luke-Acts and the Jewish People,* 35-50.

(43) Pour ce qui suit, on consultera TYSON, « The Jewish Public », 574-583; *Images of Judaism,* 42-180. L. GASTON, "Anti-Judaism and the Passion Narrative in Luke and Acts », *Anti-Judaism in Early Christianity,* vol. 1, 127-153. SANDERS, *The Jews in Luke-Acts,* 155-299. BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews,* 84-154.

(44) TYSON, « The Jewish Public », 576-577 et BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews,* 133 ont été sensibles au rôle actif et interventionniste des foules lucaniennes, qui ne se bornent pas à être témoin de l'événement, mais le provoquent.

(45) Lc 4,42; 5,1.15.26; 6,17-19; 7,16-17; 8,19.40; 9,43; 10,39; 15,1-2; 18,43.

(46) Voir à ce sujet l'étude de TYSON, « The Jewish Public », 579.

(47) L. Gaston note aussi l'étonnant revirement de la foule à l'arrestation de Jésus, mis en évidence par Luc qui substitue au παραγίνεται Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα καὶ μετ'αὐτοῦ ὄχλος de Mc 14,43 la formule ἰδοὺ ὄχλος καὶ ὁ λεγόμενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα (22,47), qui met en évidence ὄχλος et « seems to mean the people of Israel as such » (« Anti-Judaism and the Passion Narrative », 145).

chefs et le peuple» (23,13) que tout Israël fait bloc contre le Nazaréen. Le geste de repentir des gens sous la croix (23,48: ils se retirent en se frappant la poitrine) suggère-t-il que l'accord de la foule était dû à une pression manipulatrice des leaders? Peut-être. Quoi qu'il en soit, le drame est consommé. C'est en conformité avec cette unité soudée contre Jésus que Pierre et Étienne rappelleront sans faire de distinction au sein du peuple de Jérusalem ce Jésus «que vous avez fait mourir» (Ac 3,15; 4,10; 7,52). Même conformité lorsque Paul détaille les auteurs de cette mort, amalgamant le peuple et ses chefs: οἱ κατοικοῦντες ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν (13,27).

Qu'en est-il des Actes? La comparaison statistique fait apercevoir un intéressant changement de vocabulaire entre le début et la fin du récit. Les termes ὄχλος et λαός abondent dans les premiers chapitres des Actes, pour désigner l'écoute, l'harmonie, la vénération même que les gens de Jérusalem vouent à la première communauté groupée autour des apôtres ([48]). Ce vocabulaire s'atténue nettement à la fin des Actes ([49]). Par contre le terme «juif», quasi absent des huit premiers chapitres (cf 2,5.11), est utilisé en rafale dès le chapitre 13, et doté d'une connotation toujours plus négative. L'expression οἱ Ἰουδαῖοι devient à la fin des Actes le chiffre de l'opposition à l'Évangile ([50]).

Cela ne veut pas dire que les démêlés des missionnaires chrétiens avec le judaïsme débutent seulement à Antioche de Pisidie (Ac 13). Mais durant cet âge d'or qu'on a appelé «le printemps de Jérusalem» (ch. 2-5), l'hostilité que rencontrent les apôtres est localisée dans les cercles dirigeants (grand-prêtre, anciens, scribes, Sadducéens), tandis que le peuple «magnifiait (les apôtres) et des multitudes de plus en plus nombreuses d'hommes et de femmes se ralliaient, par la foi, au Seigneur» (5,13-14). Au début des Actes, la même coupure que dans l'évangile sépare le peuple de ses chefs. La peur des foules est aussi pour les apôtres un rempart contre les fureurs du sanhédrin (5,26), et ce n'est pas la foule, mais le sanhédrin à qui est imputée la responsabilité du drame qui détruit l'harmonie: l'exécution d'Étienne (6,9-15; 7,54-60). Une modélisation du destin des apôtres sur celui de leur Maître est à l'œuvre dans le texte; elle est explicitement déclarée dans la prière de la communauté (4,27-30) ([51]). Les disciples n'ont pas à espérer meilleur sort que leur maître (Lc 12,8-12).

([48]) Ac 2,47; 3,9.11.12; 4,1.2.10.17.21; 5,12.13; etc. (λαός). 1,15; 6,7 (ὄχλος).

([49]) λαός apparaît 29 fois entre Ac 2 et Ac 12, 7 fois entre les chapitres 13 et 19, 11 fois dans le reste des Actes. On compte cinq occurrences d'ὄχλος entre Ac 1 et Ac 11, douze occurrences d'Ac 13 à Ac 19 et cinq pour la fin du texte.

([50]) Dès Ac 12,3, οἱ Ἰουδαῖοι devient la désignation stéréotypée de l'opposition d'Israël à la prédication de l'Évangile (12,11; 13,50; 14,2.4.5.19; etc.); mais l'expression ne résume pas à elle seule l'attitude du judaïsme à l'égard du christianisme, puisque Luc peut l'employer de concert avec la mention de juifs convertis à la prédication des apôtres; cf. par ex. 13,43.45.

([51]) Sur la montée progressive de l'hostilité des autorités juives à l'égard des apôtres en Ac 2-5, voir D. MARGUERAT, «La mort d'Ananias et Saphira (Ac 5,1-11) dans la stratégie narrative de Luc», *NTS* 30 (1993) 209-226, surtout 211-217.

A l'autre extrémité du récit, le climat s'est complètement retourné. Paul est arrêté à l'intérieur du Temple (!) par la foule de Jérusalem, tiré dehors, et doit d'en réchapper à l'intervention de la police romaine (21,26-33). Il faut bien apercevoir la symbolique du geste: de ce Temple qui avait été le centre de la vie des premiers chrétiens (2,46), la foule déchaînée ferme les portes après avoir éjecté Paul (21,30) ([52]). Le cri qui avait décidé du sort de Jésus retentit à nouveau: « Supprime-le » (αἶρε τὸν τοιοῦτον 22,36). Comme on le sait, le martyre de Paul a été soigneusement calqué par le narrateur sur la Passion de Jésus ([53]). La même coalition s'est-elle donc formée qu'aux jours de la Passion de Jésus? Israël a-t-il à nouveau soudé son unité contre le Nazaréen? Tout porterait à le penser, mais nous verrons qu'il n'en est rien.

Auparavant, il importe d'adresser aux Actes la même question qu'à l'évangile: à quel moment l'histoire tourne-t-elle? Qu'est-ce qui fait basculer les rapports judaïsme-christianisme de l'idylle à l'hystérie? Le livre des Actes est plus explicite que l'évangile sur ce point.

La première cassure remonte à l'affaire d'Étienne (6,8–8,1). Accusé de médire du Temple et de la Loi, Étienne est conduit devant le sanhédrin, qui après l'avoir entendu le lapide. Son discours est une revue de l'histoire sainte, d'Abraham à Salomon, axée sur la question du lieu où Dieu doit être adoré ([54]). Dieu promit à Abraham que son peuple reviendrait après l'exode lui rendre un culte sur la terre d'Israël (7,7); mais la construction du Temple par Salomon fut une faute, car « le Très-haut n'habite pas des demeures construites par la main des hommes » (7,48). La contestation d'Étienne porte sur le confinement de Dieu en Israël.

La seconde cassure se produit dans la rencontre de Pierre et de Corneille, dont Luc a fait un sommet de son œuvre (10,1-11,18). Le baptême de Corneille ne se produit pas sans que Dieu intervienne puissamment pour y forcer Pierre, et pour convaincre l'Église de l'énormité de l'événement: pour la première fois, un non-juif est admis dans l'alliance. Luc montre comment Dieu a piloté en force l'événement: a) par une apparition à Corneille

([52]) Il faut aussi noter l'ironie du narrateur qui couve sous l'accusation frappant l'apôtre: « Le voici, cet homme qui donne partout son enseignement contre le peuple, contre la Loi et contre ce lieu; il a même introduit des Grecs dans le Temple et souillé ce saint Lieu » (21,28). Non seulement l'apologie du chapitre 22 va permettre à Paul de revendiquer son inébranlable fidélité à la Torah (22,3); mais la relecture de l'événement de Damas culminera dans un ordre adressé par le Christ à Paul de « sortir en hâte de Jérusalem » car « je vais t'envoyer, moi, au loin vers les nations païennes » (22,18.21). Autrement dit: Paul ne cherche pas tant à introduire un païen dans le Temple qu'à suivre sa vocation de sortir du Temple pour se rendre là où se trouvent les païens.

([53]) Paul se retrouve seul face au peuple qui veut sa mort, comme Jésus s'est retrouvé seul. Paul comparaît devant le sanhédrin, devant l'autorité romaine et devant le roi Agrippa (Ac 21,40-26,32) comme Jésus a comparu devant le sanhédrin, devant Pilate et devant Hérode (Lc 22,66-23,25). Mêmes acteurs. Même affrontement entre les notables juifs qui réclament la tête de l'accusé (Lc 23,2; Ac 24,2-9) et l'autorité romaine qui estime la victime innocente (Lc 24,14-15.22; Ac 25,25; 26,31-32). Le dossier a été constitué par RADL, *Paulus und Jesus,* 169-251; voir aussi J. B. TYSON, *The Death of Jesus in Luke-Acts* (Columbia, South Carolina 1986) 114-141.

([54]) Voir RICHARD, *Acts 6,1–8,4,* 259-274.

(10,3-6); b) par une extase de Pierre (10,10-16), abattant la barrière millénaire entre le pur et l'impur; c) par une révélation de l'Esprit à Pierre (10,19-20); d) par une seconde Pentecôte dans la maison de Corneille (10,45-46). Nulle part ailleurs, le livre des Actes n'investit pareille concentration de surnaturel sur un événement. Le récit touche un point extraordinairement sensible à Luc.

La révélation faite à Pierre tient en ces mots (10,34): «Je me rends compte en vérité que Dieu ne fait pas acception de personne» (οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός). Ce n'est pas dire que le statut d'Israël est aboli; c'est dire que sa sainteté n'est plus exclusive et qu'elle s'élargit aux dimensions de l'univers croyant. Une incontestable nouveauté se fait jour ici, quand bien même le vieux terme de la LXX προσωπολήμπτης est requis pour l'énoncer [55]. Pierre explicite l'incroyable retournement: «A moi, Dieu vient de me montrer qu'il ne fallait déclarer aucun homme immonde ou impur» (10,28). La critique d'Étienne sur le confinement de Dieu au Temple reçoit donc ici son corollaire sotériologique. Paul enchaînera sur ce thème à Antioche de Pisidie: Dieu l'a choisi pour apporter «le salut aux extrémités de la terre» (13,47). A cet élargissement des promesses faites au peuple choisi, «les juifs» dans le livre des Actes vont s'opposer avec acharnement.

Nous pouvons conclure cette deuxième enquête. Une même évolution rapproche les Actes des apôtres de l'évangile de Luc et rapproche le destin des témoins du destin de leur maître: l'opposition grandissante que rencontre la parole de Jésus. Où que ce soit, le témoignage soulève l'hostilité, pas seulement des juifs, mais principalement d'eux. Le cœur du conflit est la révélation qu'avec Jésus ressuscité, la sainteté d'Israël s'élargit à tout homme et à toute femme qui croit.

Si l'on considère cette évolution du rôle des acteurs juifs, il semble que les jeux soient faits, et que Luc, du point de vue de l'image du judaïsme, dote le livre des Actes du même profil que l'évangile: commencée dans l'euphorie, la rencontre termine dans la haine. Est-ce ce qui se passe? Non. Le scénario attendu ne se déroule pas exactement selon ces normes. Luc est plus subtil. Le mimétisme de la Passion de Paul sur celle de Jésus trahit sans aucun doute la volonté lucanienne de faire apparaître la répétition d'un phénomène de rejet. Le peuple choisi n'a pas plus voulu de Jésus que de ses envoyés. Mais à lire de près les derniers chapitres des Actes, on s'aperçoit qu'à la différence du récit de la Passion, Luc a pris soin de ménager des failles dans le mur d'hostilité. Le front n'est pas uni comme il l'était en face de Jésus, mais lézardé. Dans cette image du judaïsme qui se noircit au fur et à mesure qu'avance le récit des Actes, des signes font entrevoir en finale qu'aux yeux de Luc, le débat ne se clôt pas sur une porte fermée. Je discerne deux failles, et je consacre à les explorer ma troisième enquête.

(55) Il est frappant de constater la faible place qu'occupe ce texte dans la réflexion des tenants du paradigme de continuité (Jervell, Tiede, Tannehill, Brawley); or Luc en a fait incontestablement un tournant dans son histoire du salut, ce qu'atteste le soin attaché à la composition de 10,1–11,18, d'autant que cette subversion du concept de pureté n'est appuyée dans le texte lucanien par aucune citation scripturaire (avec TYSON, *Images of Judaism*, 119-125)! Voir sur ce texte F. BOVON, *L'œuvre de Luc* (LD 130; Paris 1987) 97-120.

IV. L'ouvert et le fermé (Ac 21–28)

La question qui nous occupe ici est: comment Luc compose-t-il l'image du judaïsme à la fin de son œuvre? La finale d'une œuvre littéraire est évidemment un emplacement stratégique, car c'est à cet endroit, au moment où se termine l'histoire racontée, que le monde narratif déployé par l'auteur rejoint le monde des lecteurs. La question est donc: quelle image du rapport christianisme-judaïsme, quelle espérance, quels regrets le lecteur ou la lectrice va-t-il emporter au moment de quitter le monde du récit pour rejoindre son monde?

On a parlé de failles. Je discerne la première lorsque Luc prépare la fin du récit. Quatre apologies de Paul scandent cette dernière partie des Actes: devant le peuple de Jérusalem (ch. 22), devant le sanhédrin (ch. 23), devant Félix le gouverneur (ch. 24) et devant le roi Agrippa (ch. 26). L'accusation des notables de Jérusalem ne varie pas: « Cet homme est une peste qui soulève des émeutes parmi tous les juifs du monde » (24,5; cf. déjà Lc 23,5). Or, si le réquisitoire est limpide, la défense de Paul l'est moins, car elle ne répond pas au chef d'accusation. Jamais Paul ne cherche à se blanchir du reproche de semer le trouble. Son seul argument, son unique plaidoyer est d'affirmer sa judaïté. « Je suis juif (...) et j'ai reçu aux pieds de Gamaliel une formation strictement conforme à la Loi de nos pères », affirme Paul à Jérusalem (22,3). « Je suis Pharisien, fils de Pharisien ... » déclare-t-il au sanhédrin (23,6). Paul confesse encore devant Félix: « Je crois tout ce qui est écrit dans la Loi et les prophètes » (24,14). Et devant Agrippa: « Si je suis traduit en justice, c'est pour l'espérance en la promesse que Dieu a faite à nos pères » (26,6).

L'apôtre répétera à Rome que s'il porte ses chaînes, c'est à cause de l'espérance d'Israël (28,20). Que dit cette espérance? Elle dit qu'Israël est destiné à être la lumière de toutes les nations, porteur de la justification de tous et de chacun, comme l'atteste le relèvement de Jésus d'entre les morts (13,37-39). Pour l'exprimer en d'autres termes: même devant les représentants de l'autorité romaine, qui ont à décider de sa vie, c'est au judaïsme, encore au judaïsme, que Paul s'adresse pour certifier que la mission à laquelle il participe s'origine dans la parole du Dieu des pères ([56]).

Et voilà la faille: à contre-courant de ceux qui le répudient, Paul réclame son appartenance au peuple saint et à la tradition des pères. Or il se trouve que sa protestation n'est pas sans écho. Dans sa (vaine) tentative de convaincre le sanhédrin, au chapitre 23, Paul s'adresse aux Pharisiens qui composent l'assemblée avec les Sadducéens et leur déclare: « Frères, moi je suis un Pharisien, fils de Pharisien; c'est pour notre espérance, la résurrec-

([56]) A. Loisy commentait: « ... on ne doit pas conclure que le christianisme soit une religion étrangère au judaïsme ou même anti-juive. C'est, si on l'ose dire, la vraie religion juive » (*Les Actes des apôtres,* 939). Loisy décrit à mon avis plus exactement le point de vue lucanien que R. L. Brawley, qui formule la même vérité dans l'autre sens: « ... the persecution [of Paul] has a relatively positive function, namely, to demonstrate *how Jewish the Christian Paul is* (c'est moi qui souligne). In four apologetic speeches Paul claims Pharisaic faithfulness to the law and the Scriptures, and he justifies his preaching as true to Jewish tradition » (*Luke-Acts and the Jews,* 81).

tion des morts, que je suis mis en jugement» (23,6). Cette déclaration crée la brouille dans l'assemblée, puisque les Sadducéens ne professent pas la résurrection. Résultat: «Certains scribes du groupe pharisien, écrit Luc, intervinrent et protestèrent énergiquement: Nous ne trouvons rien à reprocher à cet homme. Et si un esprit lui avait parlé? ou bien un ange?» (23,9). Voilà qui est étrange. Non seulement Paul s'affirme Pharisien, mais ceux-ci le reconnaissent comme un des leurs, et rejoignent le roi Agrippa en prenant sa défense. Pourquoi Luc raconte-t-il cet incident? Il n'est pas niable qu'ici, le narrateur met de la malice à composer l'incident, d'autant plus que son héros joue sur les mots. La conviction commune de la résurrection des morts, que Paul brandit pour se poser en victime de l'hostilité du sanhédrin (23,6), n'est plus pour lui de l'ordre de l'espérance, à la manière de la piété pharisienne; elle est de l'ordre de l'histoire. Luc veut-il seulement ironiser sur les dissensions des juifs, incapables de faire front uni contre Paul? Je crois au contraire qu'il cherche sincèrement à faire apparaître une fois de plus une chose: la foi chrétienne exposée par Paul représente ce que le judaïsme peut offrir de meilleur; et ce qu'il offre de meilleur aux yeux de Luc est assurément la piété pharisienne (57). Il se trouve des pharisiens à Jérusalem, écrit Luc, pour acquiescer à cette idée.

Je perçois une autre faille dans la finale des Actes (28,17-31), où l'apôtre rencontre la députation juive de Rome. Ce texte, dont la compréhension est très discutée, est peut-être le passage le plus difficile des Actes (58). Car Luc, dans sa maîtrise consommée de la narration, a travaillé la fin de son œuvre en faisant preuve d'une finesse qu'un schéma de lecture trop rigide ne percevra pas. En l'occurrence, aussi bien le paradigme de continuité (qui banalise la rupture finale entre Paul et le judaïsme: 28,28) que le paradigme de rupture (qui verrouille le rejet d'Israël sans respecter l'ouverture de Paul: 28,30) échouent à saisir l'envergure de la conclusion des Actes. Or ce passage témoigne par excellence de l'ambivalence lucanienne à l'égard d'Israël que je m'efforce de démontrer depuis le début de cette étude. La dernière scène des Actes comporte en effet à la fois des signes de fermeture et des signes d'ouverture.

Je commence par les signes de fermeture. Le poids de la parole de jugement d'Ésaïe 6,9-10, qui ponctue la réaction mitigée des juifs de Rome devant la prédication paulinienne (28,24-27), ne peut être sous-estimé. Ce poids tient à quatre facteurs: 1) L'auteur a tronqué cette citation en Lc 8,10

(57) La figure des Pharisiens connaît au long du récit de Luc-Actes une curieuse évolution, qui témoigne à elle seule de la perception nuancée des rapports judaïsme-christianisme qui habite l'œuvre de Luc. Adversaires de la première heure dans l'évangile (Lc 5,21), les Pharisiens sont exonérés de la responsabilité de la condamnation de Jésus par le récit qui ne les mentionne jamais parmi les acteurs de la Passion (Lc 22-23). A plus d'une reprise, dans les Actes, ils se font les défenseurs des apôtres tourmentés par les leaders juifs (Ac 5,33-39; 22,3; 23,1-10). Au sommet de cette évolution, Paul se réclame de l'idéologie pharisienne (23,6). Sur la figure des Pharisiens dans Luc-Actes, on consultera: TYSON, *The Death of Jesus*, 64-72; BRAWLEY, *Luke-Acts and the Jews*, 84-106; SANDERS, *The Jews in Luke-Acts*, 84-131.

(58) Je condense dans la suite les résultats d'une étude à laquelle je me permets de renvoyer le lecteur: D. MARGUERAT, «Et quand nous sommes entrés dans Rome. L'énigme de la fin du livre des Actes (28,16-31)», *RHPR* 73 (1993) 1-21.

(diff. Mc 4,12) pour la réserver à la finale de son œuvre. 2) A la division du groupe juif (son ἀσύμφωνια, v. 25) s'oppose l'accord massif du prophète Ésaïe, de Paul et de l'Esprit saint sur la parole de jugement. 3) Les paroles d'Ésaïe sont interprétées par le v. 28, qui affirme l'envoi du salut de Dieu aux païens, qui l'accueilleront à la différence d'Israël. 4) La déclaration du v. 28 reprend les déclarations précédentes de 13,46 et 18,6, mais son emplacement à la fin de l'écrit lui donne une valeur définitive (59).

Incontestablement, du point de vue de l'auteur de Luc-Actes, une étape de l'histoire du salut s'achève ici: les nations vont désormais accepter ce dont le judaïsme ne veut pas, et la chrétienté lucanienne vit de cette réalité. Par une tragique ironie, la grande part d'Israël a confirmé qu'elle rejetait ce qui constitue pourtant l'accomplissement de son attente. Paul, le prophète rejeté, a échoué dans sa tentative de convaincre Israël. Mais face au judaïsme, l'heure n'est pas au triomphe, ni à la malédiction, plutôt au constat d'échec. Paul reconnaît que la parole d'Ésaïe se vérifie dans la situation présente: « Le cœur de ce peuple s'est épaissi » (28,27a). La chrétienté à qui s'adresse Luc n'exerce très vraisemblablement plus de mission active à l'égard des juifs (60).

Cependant le même passage présente aussi des signes d'ouverture. Premièrement, la députation juive de Rome n'est pas murée dans le refus, mais divisée (28,24). Si Paul a échoué à convaincre Israël, si l'espoir de faire l'unanimité du judaïsme autour de Jésus est perdu, la promesse de convaincre quelques-uns que « la révélation aux païens est la gloire d'Israël » (Lc 2,32) n'est pas abandonnée (61). François Bovon lit dans les derniers mots d'Ésaïe καὶ ἰάσομαι αὐτούς (v. 27) la promesse divine d'une fin de l'endurcissement (62). Second signe d'ouverture: à la façon du prophète, qui ne maudit pas le peuple de Dieu mais l'appelle à changer, l'apôtre Paul est montré par Luc dans les derniers versets de son œuvre prêchant le Règne de Dieu à « tous ceux qui venaient le trouver » (28,30). A l'égard des juifs, ce πάντες (63) sonne comme une ouverture et non comme une porte claquée.

(59) R. C. Tannehill sous-estime la fonction rhétorique de la fin de l'œuvre quand il aligne 28,28 sur les deux précédentes déclarations (13,46 et 18,6), pensant que le cycle rejet des juifs/retour de Paul à la synagogue reprendra après le chapitre 28 comme il a repris après Antioche de Pisidie et après Corinthe (*The Narrative Unity*, 350-351). L'inclusion ménagée entre Ac 28,28 et Lc 3,6 est un indicateur supplémentaire du caractère conclusif de cette annonce.

(60) Le noircissement délibéré du personnage des « juifs » dans les Actes rend invraisemblable la thèse de Brawley, pour qui l'œuvre de Luc constituerait un appel aux juifs (*Luke-Acts and the Jews*, 159: « Luke appeals to them »). Le dialogue de la chrétienté avec Israël est à préserver pour Luc, mais son livre est manifestement à usage interne.

(61) Les paroles de Conzelmann restent vraies: « Die Juden sind gerufen, sich nunmehr als « Israel » zu realisieren. Tun sie das nicht, so werden sie — « die Juden ». Dem einzelnen steht der Weg zum Heil nach wie vor offen. Die Polemik ist zugleich Bussruf; die dauernde Erinnerung an die heilsgeschichtliche Grundlage Israels lässt den Zusammenhang mit Israel nie vergessen », *Die Mitte der Zeit*, 135-136.

(62) Bovon, *L'œuvre de Luc*, 150.

(63) L'universalité du πάντες a été défendue par V. Stolle, *Der Zeuge als Angeklagter* (BWANT 102; Stuttgart 1973) 86-87 et H. Hauser, *Strukturen der Abschlusserzählung der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31)* (AnBib 86; Rome 1979) 107-110.

La finale des Actes, qui tout à la fois scelle la fin d'une période (et la fin d'un espoir) mais ne coupe pas le dialogue avec Israël, cristallise la position que Luc n'a cessé de défendre tout au long de son œuvre. Luc aurait voulu laisser ouvert le « dossier judaïsme » à la fin de son œuvre qu'il n'aurait pas procédé autrement (64). Et c'est bien ainsi qu'il procède! Mais si la composition de ce passage dénote la finesse de sa position à l'égard du judaïsme, elle en révèle aussi la difficulté. Comment à la fois tenir le parti de l'universalisme et maintenir une ouverture à l'endroit du particularisme juif? Je consacrerai à cette question la dernière partie, conclusive, de ma contribution.

V. Conclusion

Ma question initiale était: quelle image l'œuvre de Luc présente-t-elle des rapports entre juifs et chrétiens? J'ai défendu l'idée que les deux lectures qui se disputent l'interprétation de Luc-Actes échouent l'une et l'autre à saisir le projet théologique lucanien, qui ne se laisse capter ni dans le camp de la continuité, ni dans le camp de la discontinuité. Les indicateurs apparemment contradictoires présents au fil du texte conduisent à surmonter l'impasse en créditant Luc d'une vision théologique plus large. Sa performance consiste justement à situer la chrétienté à l'intersection de la continuité et de la rupture avec Israël, ou si l'on préfère, Luc a précisément tenté d'unir ce que l'actuel conflit de ses exégètes s'acharne à séparer dans son œuvre. Or, tout porte à penser que la chrétienté à laquelle s'adresse Luc, aux environs des années 80, constitue une entité coupée du judaïsme, qu'elle a renoncé à convertir tout Israël, et qu'elle est consciente de sa large majorité pagano-chrétienne. Dans ces conditions, pourquoi cette approche ambivalente du rapport christianisme/judaïsme? Je tente de répondre en cinq points.

1. Luc ne cherche pas à insuffler à ses lecteurs et lectrices, à l'aide d'une idéologie régressive de la fusion avec Israël, la nostalgie d'un temps perdu: les Actes attirent nettement la sympathie des lecteurs en faveur des missionnaires méchamment pourchassés. Luc n'incite pas non plus ses lecteurs, lorsqu'il raconte la progressive détérioration des rapports avec la Synagogue, à couper avec l'Israël meurtrier du Christ: dans le récit, la coupure a toujours lieu sur décision juive, jamais à l'initiative chrétienne. Entre l'ouverture à Israël dont l'Église accomplit les promesses et la rupture violente qui les a séparés, Luc-Actes s'achève sur *une tension non résolue* (28,16-28) (65). Il semble que pour Luc, cette tension est inhérente à l'identité même du christianisme et à sa rupture originaire.

(64) B. Wildhaber, dans une publication où abonde l'érudition, mais que la recherche a jusqu'ici peu remarquée, témoigne de cette fine observation: « Et le récit [des Actes] finalement de s'achever sur un simple refus de conclure, mais qui, de fait, cache une ultime ouverture, et, de par sa formulation paradoxalement apophatique, marque un point de non retour: μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως (Ac 28,31) », *Paganisme populaire et prédication apostolique* (Le Monde de la Bible 15; Genève 1987) 75.

(65) Je partage cette opinion avec TANNEHILL, *The Narrative Unity*, 352-353.

2. Comme toute œuvre historiographique, la rédaction de Luc-Actes est portée par *une quête d'identité*. Lorsqu'il présente cette peinture du passé, Luc veut renforcer la conscience identitaire de la chrétienté de son temps. Comment? Les 52 chapitres d'histoire que déroulent Luc-Actes désignent à la chrétienté où se trouvent ses racines: dans l'histoire d'un peuple choisi et dans ses Écritures. Simultanément, ils attribuent au judaïsme la responsabilité d'une séparation dont est né le mouvement chrétien. En suivant le récit de Jérusalem à Rome, le lecteur, la lectrice n'est pas invité à répudier son origine, mais à la retrouver comme une origine perdue. Seule la mémoire de cette origine donne sens à l'identité chrétienne (66). Cette dialectique de la continuité et de la discontinuité indique de la part de Luc une vision du judaïsme non dénuée d'agressivité (voir la figure des Ἰουδαῖοι), mais qui n'est ni du dénigrement (Wills), ni une démonstration de l'infériorité du judaïsme (67).

3. L'œuvre de Luc ne culmine pas dans le constat que l'histoire du mouvement de Jésus avec Israël est une « tragic story » (Tannehill). Encore à Rome, le Paul de Luc protestera contre l'éjection que lui signifient ses coreligionnaires, mais en même temps, il travaille à l'intégration des païens dans le peuple de Dieu. Et Luc voit dans cette opération *le triomphe de Dieu*! Sur la question de l'avenir d'Israël, Luc ignore la promesse de Rm 11,25-29; mais le livre des Actes ne s'achève pas sur une logique de fermeture, et en deux indices (28,27b.30) résonne comme un écho, un écho lointain, de l'espérance apocalyptique de l'apôtre des Gentils (Bovon) (68). A sa façon, Luc signerait ici (malgré Vielhauer) sa filiation à l'égard de Paul.

4. Il est tentant de voir dans la figure historique des *craignant-Dieu* le maillon manquant (ou perdu?) entre Israël et la chrétienté païenne. On a pensé que Luc militerait en leur faveur (Jervell) (69) ou que son œuvre s'a-

(66) Ma conclusion est sur ce point à l'opposé de J.B. Tyson, pour qui Lc 1–2 représente, à l'intention du lecteur de Lc-Ac qu'il identifie comme un craignant-Dieu, l'image du passé juif à rejeter (*Images of Judaism*, 42-55, 181-183). On objectera à cette interprétation: 1) que la piété du Temple dépeinte par l'Évangile de l'enfance est anachronique aussi bien pour le narrateur (qui écrit après 70) que pour le lecteur; b) que l'idyllisme du tableau, si bien rendu par les peintures de Rembrandt, se prête mieux à l'évocation de racines à retrouver qu'à l'exhibition d'un passé à répudier; c) que l'origine religieuse du craignant-Dieu est à chercher dans le paganisme plutôt que dans le judaïsme.

(67) L.M. Wills pense que le portrait négatif des juifs comme fomenteurs d'émeutes dans les Actes vise à les dénigrer, dans le double but de « déconstruire » la relation du christianisme avec Israël et de l'attacher à la société romaine (« The Depiction of the Jews », 652); sur le premier point, l'étude que j'ai exposée dément sa conclusion.

(68) BOVON, « Studies in Luke-Acts », 189-190; voir aussi *L'œuvre de Luc*, 243-263. Avis contraire: GASTON, « Anti-Judaism and the Passion Narrative », 140.

(69) J. Jervell a défendu l'idée que les Actes raconteraient l'extension du salut des juifs aux craignant-Dieu et non aux païens, et dès lors, « the church is very much like the synagogue, where you find the same two groups » (« The Church of Jews and Godfearers », *Luke-Acts and the Jewish People*, 11-20, citation 14). Les craignant-Dieu n'étaient-ils pas, quoi qu'il en soit, des païens? (voir l'utile mise au point à ce sujet de SANDERS, « Who Is a Jew », surtout 439-451).

dressait à ce groupe (Tyson) (70). Même si le rôle que Luc fait jouer à cette figure de transition est indéniable (l'eunuque éthiopien, Corneille), l'Église n'est pas pour lui qu'une Synagogue élargie; et c'est restreindre l'horizon de son œuvre que rabaisser la victoire de Dieu dans l'évangélisation des païens à un plaidoyer pour l'intégration des marges du judaïsme.

5. L'inclination de Luc à la conciliation nous livre à mon avis le ressort de sa théologie, qui cherche à *tout préserver à la fois*. Luc allie l'universalisme (sur le modèle du système impérial) au particularisme juif: il voit la chrétienté s'élargir aux dimensions du monde tout en offrant ce que le judaïsme a de meilleur. Luc a une vision du peuple de Dieu où coexistent juifs et païens, une vision de l'universalité du peuple saint où chacun s'ouvre à Dieu par la confession de ses fautes. Il n'est pas jusqu'à la Loi que Luc ne s'efforce de sauver pour le christianisme, en substituant à l'idéal de pureté rituelle un programme d'obéissance morale (Klinghardt) (71).

Finalement, je pense que le christianisme ressemble pour Luc à l'école de Tyrannos à Ephèse (19,9) ou à la maison de Paul à Rome (28,16.30-31). Après que la Synagogue a rompu avec l'apôtre, il se recompose dans ces lieux une communauté où s'articulent les deux pôles de la royauté de Dieu et du Seigneur Jésus Christ (28,23.31) et où «tous, juifs et Grecs, entendent la parole du Seigneur» (19,10; 28,30). Au temps de Luc, cette vision relevait en partie de l'utopie. Mais le rêve de Luc demeure aujourd'hui un héritage à redécouvrir, pour autant qu'on laisse à son programme théologique sa force, qui est de concilier et non pas d'exclure, et de tenir dans le rapport avec Israël à la fois la continuité et la discontinuité.

18 chemin de la Cocarde
CH-1024 Ecublens

Daniel MARGUERAT

(70) Il n'apparaît pas, malgré la démonstration de TYSON, *Images of Judaism*, que la figure des craignant-Dieu détienne la clef de l'ambivalence lucanienne à l'égard du judaïsme. «If one intent of the implied author is to wean the implied reader away from Judaism and convince him to accept the Christian message, the ambivalence in Luke-Acts in regard to the images of Judaism can be understood» (183). Sur l'identité de craignant-Dieu, on notera: a) qu'elle ne coïncide pas avec l'identification de Théophile en Lc 1,4 (catéchèse chrétienne); b) que le texte de Lc-Ac est nettement plus ouvert (quel intérêt pour un craignant-Dieu à l'épisode de Lystres Ac 14 ou d'Athènes Ac 17?). Quant à la stratégie de l'œuvre, la peinture du judaïsme en Lc 1-2 n'est pas répulsive, et Ac 28 culmine dans l'ouverture à la mission universelle plutôt que dans la clôture du dossier juif. Conclusion: le craignant-Dieu est l'un des lecteurs possibles de Lc-Ac, sans exclusivité.

(71) Sur le difficile problème de la validité de la Loi pour Luc, M. KLINGHARDT, *Gesetz und Volk Gottes* (WUNT 2,32; Tübingen 1988) a démontré de façon convaincante que l'auteur de Luc-Actes recompose en régime chrétien l'obéissance à la Torah, en substituant aux impératifs rituels les prescriptions morales, notamment l'appel à la pauvreté.

Pontificium Institutum Biblicum

Annus academicus 1993-1994. I semestre

Auditores inscripti erant 344, qui in diversas categorias sic distribuebantur:

	Ad Doctoratum	Ad Licentiam	Hospites	Universi
Fac. Biblica	6	306	20	332
Fac. Orientalistica	—	—	12	12
Universi	6	306	32	344

Nationes	64	Alumni	344
Dioceses	172	Alumni	180
Inst. Religiosorum	44	Alumni	129
Inst. Religiosarum	8	Alumnae	9
Ex statu laicali	26	Alumnae	15
		Alumni	11

Laureae

Laureae in Re Biblica dignus declaratus est:

THERATH, Antony (19.11.93). *Jerusalem in the Gospel of John.* An Exegetico-Theological Study (Magna cum laude). Moderator: I. DE LA POTTERIE.

Doctores in Re Biblica renuntiati sunt, typis edita thesi:

ESCAFFRE, Bernadette, *Traditions concernant Élie dans le targum et la littérature rabbinique.* Rome 1993 (extractum).

HAŁAS, Stanisław, SCJ, *L'interpretazione della risurrezione e dei suoi effetti.* Cracovia 1993 (extractum).

ŁUKASZ, Czesław, *Evangelizzazione e conflitto.* Indagine sulla coerenza letteraria e tematica della pericope di Cornelio (Atti 10,1–11,18). Frankfurt am Main 1993.

SAMAAN, Kamil W., *Sept traductions arabes de Ben Sira.* Frankfurt am Main 1993.

LIBRI AD DIRECTIONEM MISSI

Omnes libri ad Directionem missi quodam modo cum rebus biblicis connexi in hoc indice notantur. Praeterea mandantur redactori *Elenchus of Biblica* et in eodem *Elencho* notantur prout redactori bonum videtur. Eo autem quod hi libri in *Biblica* indicantur, nullum de iis exprimitur iudicium.

Recensiones de libris aut fient aut non fient, prout Moderatori recensionum opportunum videbitur. Libri ad Directionem missi, quos Directio periodici non directe recensionis gratia expetiverit, numquam remittuntur, etsi de eis recensio non fit.

Libri mittantur ad «Directio *Biblica*, Pontificium Institutum Biblicum, Via della Pilotta 25, I-00187 Roma, Italia».

Aletti, Jean-Noël, SJ, *Saint Paul Épître aux Colossiens*. Introduction, traduction et commentaire (EB 20). Paris, Éditions J. Gabalda et Cie, 1993. 311 p. 16 × 24. FF 220

Azcárraga Servert, María Josefa de, *Minḥat Šay de Y. S. de Norzi: Isaías*. Traducción y anotación crítica (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 54). Madrid, Instituto de Filología del CSIC Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 1993. XIII-166 p. 19 × 27

Bailey, Lloyd R. *Genesis, Creation, and Creationism*. New York–Mahwah, Paulist Press, 1993. XL-259 p. 15 × 22,5

Bartelmus, Rüdiger – **Krüger,** Thomas – **Utzschneider,** Helmut (Hrsg.), *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag (OBO 126). Freiburg, Universitätsverlag – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 401 p. 16,5 × 23,5. DM 98,—

Bauckham, Richard, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology). Cambridge, University Press, 1993. XV-169 p. 13,5 × 21,5. Cloth: £27.95 – $39.95; paper: £9.95 – $14.95

Beasley-Murray, George R., *Jesus and the Last Days*. The Interpretation of the Olivet Discourse. Peabody, Hendrickson Publishers, 1993. X-518 p. 16 × 23,5

Blomberg, Craig L., *Matthew* (The New American Commentary 22). Nashville, Broadman Press, 1992. 464 p. 16 × 23,5

Braulik, Georg, OSB – **Gross,** Walter – **McEvenue,** Sean (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*; Für Norbert Lohfink, SJ. Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1993. 416 p. 16 × 23. DM 58,—

Brueggemann, Walter, *Il primo libro dei Re*. Guida alla lettura (Parola per l'uomo d'oggi 10). Torino, Claudiana Editrice, 1993. 152 p. 15,5 × 21. Lit. 18.000

Burchard, Christoph (ed.), *Armenia and the Bible.* Papers presented to the International Symposium held at Heidelberg, July 16-19, 1990 (University of Pennsylvania Armenian Studies 12). Atlanta, Scholars Press, 1993. x-251 p. 16 × 23,5. $49.95 ($29.95)

Carbone, Sandro Paolo – **Rizzi,** Giovanni, *Il Libro di Osea.* Secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la tradizione greca detta dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum. Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 1993. 295 p. 17 × 24. Lit. 44.000

Cargal, Timothy B., *Restoring the Diaspora.* Discursive Structure and Purpose in the Epistle of James (SBLDS 144). Atlanta, Scholars Press, 1993. XIII-245 p. 14 × 21,5. Cloth: $59.95 ($39.95); paper: $39.95 ($24.95)

Catchpole, David R., *The Quest for Q.* Edinburgh, T&T Clark, 1993. XV-344 p. 16,5 × 24. £19.95

Chirichigno, Gregory C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (JSOT Supplement Series 141). Sheffield, JSOT Press, 1993. 409 p. 14 × 22. £40.00 – $70.00

Ciprotti, Pio, *Introduzione pratica allo studio dell'ebraico biblico.* I. Testo; II. Materiale per esercizi. Roma, s.e., 1993. XIII-175 (Testo). 17 × 24. Lit. 35.000

Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe. Livres I-IV (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 23). Freiburg, Verlag Herder, 1993. 469 p. 16 × 25

Corsani, B. (et al.), *Verteidigung und Begründung des apostolischen Amtes (2Kor 10–13)* (Monographische Reihe von "Benedictina" 11). Rom, Abtei St. Paul vor der Mauern, 1992. 160 p. 17 × 24. Lit. 30.000

Davies, Philip R. – **Clines,** David J. A. (eds.), *Among the Prophets.* Language, Image and Structure in the Prophetic Writings (JSOT Supplement Series 144). Sheffield, JSOT Press, 1993. 218 p. 14 × 22. £30.00 – $50.00

de Lang, Marijke Hélène, *De opkomst van de historische en literaire kritiek in de synoptische beschouwing van de evangeliën van Calvijn (1555) tot Griesbach (1774).* Leiden, s. e. 1993. 335 p. 15 × 23,5

Dürr, Hans – **Ramstein,** Christoph (Hrsg.), *Basileia – Festschrift für Eduard Buess.* Basel, Edition Mitenand, 1993. 513 p. 14 × 21

Farris, T. V., *Mighty to Save.* A Study in Old Testament Soteriology. Nashville, Boardman Press, 1993. 301 p. 15,5 × 23,5

Fee, Gordon D., *New Testament Exegesis.* A Handbook for Students and Pastors. Revised Edition. Louisville, Westminster/ John Knox Press – Leominster, Gracewing, 1993. 194 p. 15 × 22,5. $11.99 – £9.99

Fernández Tejero, Emilia – **Ortega Monasterio,** María Teresa (eds.), *Estudios Masoréticos.* X Congreso de la IOMS. En Memoria de Harry M. Orlinsky. (Textos y Estudios «Cardenal Cisneros» de la Biblia Políglota Matritense 55). Madrid, Instituto de Filología del CSIC Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo, 1993. 154 p. 19 × 27

Frankfurter, David, *Elijah in Upper Egypt.* The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity (Studies in Antiquity & Christianity). Minneapolis, Fortress Press, 1992. XIX-380 p. 16 × 23,5

Garrett, Duane A., *Proverbs, Ecclesiastes, Song of Songs* (The New American Commentary 14). Nashville, Broadman Press, 1993. 448 p. 16 × 23,5

Gibert, Pierre, *Bibbia, Miti e Racconti dell'Inizio* (Biblioteca biblica 11). Brescia, Queriniana, 1993. 247 p. 16 × 23. Lit. 30.000

Gruendler, Beatrice, *The Development of the Arabic Scripts.* From the Nabatean Era to the First Islamic Century According to Dated Texts (Harvard Semitic Studies 43). Atlanta, Scholars Press, 1993. IX-171 p. 22 × 28,5. Cloth: $54.95 ($34.95)

Gryson, Roger (Hrsg.), *Philologia Sacra.* Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiede zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Band I Altes und Neues Testament (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 24/1) Freiburg, Verlag Herder, 1993. pp. x-1-337. 16 × 24

Gryson, Roger, (Hrsg.), *Philologia Sacra.* Biblische und patristische Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag. Band II Apokryphen, Kirchenväter, Verschiedenes (Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel. Aus der Geschichte der latenischen Bibel 24/2). Freiburg, Verlag Herder, 1993. pp. 343-674. 16 × 24

Heid, Stefan, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos.* Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land (Hereditas 6). Bonn, Borengässer, 1993. XXXIII-248 p. 14 × 22,5. DM 56,—

Hooker, Morna, *The Gospel According to Saint Mark* (Black's New Testament Commentary). Peabody, Hendrickson Publishers, 1991. VIII-424 p. 14,5 × 21,5

Knowles, Michael, *Jeremiah in Matthew's Gospel.* The Rejected-Prophet Motif in Matthaean Redaction (JSNTSS 68). Sheffield, JSOT Press, 1993. 376 p. 14 × 22. £45.00 - $75.00

Krämer, Michael, *Die Gleichnisrede in den synoptischen Evangelien.* Eine synoptische Studie zu Mt 13,1-52 – Mk 4,1-34 – Lk 8,4-21 (Deutsche Hochschulschriften 461). Egelsbach Köln – New York, Verlag Hänsel-Hohenhausen. 1993. IX-69 p. 15 × 21

Kurz, William, *Atti degli Apostoli* (La Bibbia per tutti 30). Brescia, Editrice Queriniana, 1993. 155 p. 14 × 21. Lit. 15.000

Lavoie, Jean-Jacques, *La pensée du Qohélet.* Étude exégétique et intertextuelle (Héritage et projet 49). Éditions Fides, Saint-Laurent, 1992. 300 p. 14 × 22

Létourneau, Pierre, *Jésus, Fils de l'Homme et Fils de Dieu.* Jean 2,23–3,36 et la double christologie johannique (Recherches Nouvelle Série 27). Montréal, Les Éditions Bellarmin – Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. 274 p. 15 × 23

Lieu, Judith M., *La Teologia delle Lettere di Giovanni* (Teologia del Nuovo Testamento 2 - Letture bibliche 6). Brescia, Paideia Editrice, 1993. 157 p. 13,5 × 21. Lit. 16.000

Marxsen, Willi, *Il terzo giorno risuscitò...* La risurrezione di Gesù: un fatto storico? (Piccola Collana Moderna 70). Torino, Claudiana Editrice, 1993. 116 p. 12 × 20. Lit. 15.000

Miscall, Peter D., *Isaiah* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield. JSOT Press, 1993. 178 p. 15,5 × 23. Cloth: £30.00 ($50.00); paper: £12.50 ($19.50)

Mullen, E. Theodore, *Narrative History and Ethnic Boundaries.* The Deuteronomistic Historian and the Creation of Israelite National Identity

(SBL Semeia Studies). Atlanta, Scholars Press, 1993. IX-334 p. 14 × 21,5. Cloth: $49.95 ($34.95); paper: $34.95 ($24.95)

Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint.* Twelve Prophets. Louvain, Peeters, 1993. XXII-257 p. 21 × 28. FB 2100

Padovese, L. (a cura di), *Atti del III Simposio su S. Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 4). Roma, Pontificio Ateneo Antoniano, 1993. 243 p. 16 × 22,5. Lit. 28.000

Pilch, John, *Galati e Romani* (La Bibbia per tutti 31). Brescia, Editrice Queriniana, 1993. 123 p. 14 × 21. Lit. 15.000

Reid, Barbara E., OP, *The Transfiguration: A Source- and Redaction-Critical Study of Luke 9:28-36* (Cahiers de la Revue biblique 32). Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1993. XIV-195 p. 16 × 24. FF 166

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 5. 1 und 2 Samuel (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.5). St. Ottilien, EOS Verlag, 1991. 585 p. 14,5 × 21. DM 63,— -ÖS 480,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 6. 1 und 2 Könige (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.6). St. Ottilien, EOS Verlag, 1991. 569 p. 14,5 × 21. DM 63,— - ÖS 480,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 7. Jesaja (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.7). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 433 p. 14,5 × 21. DM 48,— -ÖS 370,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 8. Jeremia (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.8). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 497 p. 14,5 × 21. DM 58,— -ÖS 440,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 9. Ezechiel (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.9). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 433 p. 14,5 × 21. DM 48,— - ÖS 370—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 10. Kleine Propheten (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.10). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 357 p. 14,5 × 21. DM 43,— - ÖS 330,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 11. Psalmen (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.11). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 589 p. 14,5 × 21. DM 78,— -ÖS 660,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 12. Ijob, Sprüche (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.12). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 389 p. 14,5 × 21. DM 48,— - ÖS 400,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^{t} 13. Megilloth (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.13). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 253 p. 14,5 × 21. DM 34,— - ÖS 280,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^t 14. Daniel, Esra, Nehemia (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, 33.14). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 341 p. 14,5 × 21. DM 42,— - ÖS 350,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^t 15. 1 und 2 Chronik (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.15). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 491 p. 14,5 × 21. DM 68,— - ÖS 570,—

Richter, Wolfgang, *Biblia Hebraica transcripta* BH^t - Ergänzungsband. 16. Sirach. (Münchener Universitätsschriften - Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 33.16). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. 140 p. 14,5 × 21. DM 24,80 - ÖS 210,—

Rielp, Christian, *Sind David und Saul berechenbar?* Von der sprachlichen Analyse zur literarischen Struktur von 1 Sam 21 und 22 (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 39). St. Ottilien, EOS Verlag, 1993. XI-392 p. 14,5 × 21. DM 48,— - ÖS 410,—

Sass, Benjamin – **Uehlinger,** Christoph (eds.), *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17-20, 1991 (OBO 125). Fribourg, University Press – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 336 p. 16,5 × 23,5. SFr 90,—

Schneider, Theodor – **Schüngel-Straumann,** Helen (Hrsg.), *Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten.* Für Elisabeth Gössmann. Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1993. XIV-495 p. 16 × 23. DM 88,—

Shupak, Nili, *Were can Wisdom be Found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature (OBO 130). Fribourg, University Press – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. XXXI-508 p. 16,5 × 23,5. SFr 148,—

Smiga, George M., *Pain and Polemic.* Anti-Judaism in the Gospels (A Stimulus Book). New York–Mahwah, Paulist Press, 1992. VII-210 p. 14 × 21. $9.95

Stibbe, Mark W. G., *John* (Readings: A New Biblical Commentary). Sheffield, JSOT Press, 1993. 224 p. 15,5 × 23. Cloth: £30.00 ($50.00); paper: £12.50 ($19.50)

Stock, Klemens, SJ, *Gesù il Figlio di Dio.* Il messaggio di Giovanni (Bibbia e preghiera 16). Roma, Edizioni ADP, 1993. 216 p. 14 × 21. Lit. 18.000

Trebolle Barrera, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana.* Introducción a la historia de la Biblia (Colección Estructuras y Procesos: Serie Religión). Madrid, Editorial Trotta, 1993. 670 p. 14,5 × 23

ISSN 0006-0887

PIETRO BOCCACCIO, Direttore Responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6229 del 24-3-1958 del Reg. della Stampa

Finito di stampare l'11 febbraio 1994
Tipografia Poliglotta della Pontificia Università Gregoriana
Piazza della Pilotta, 4 – 00187 Roma